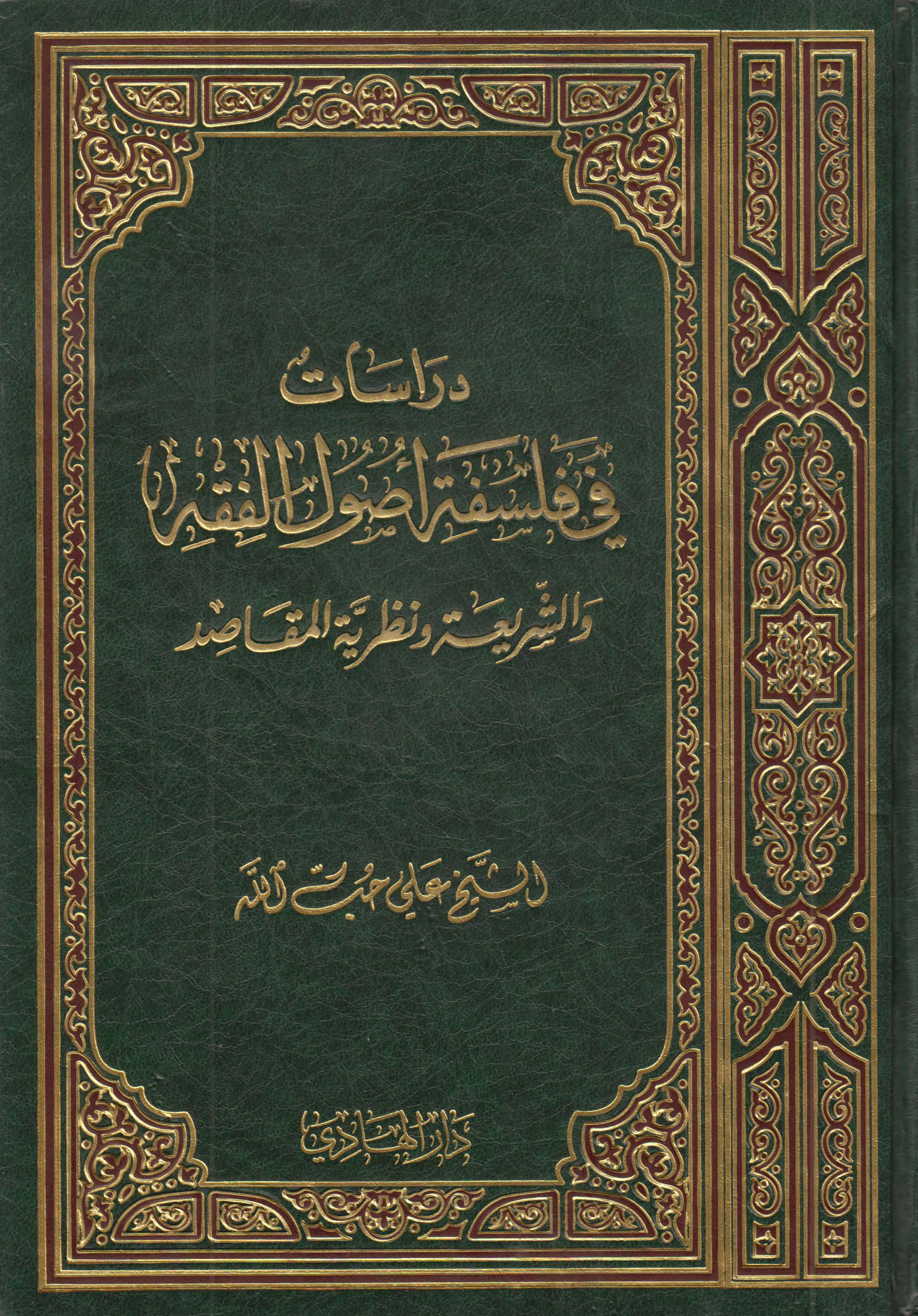
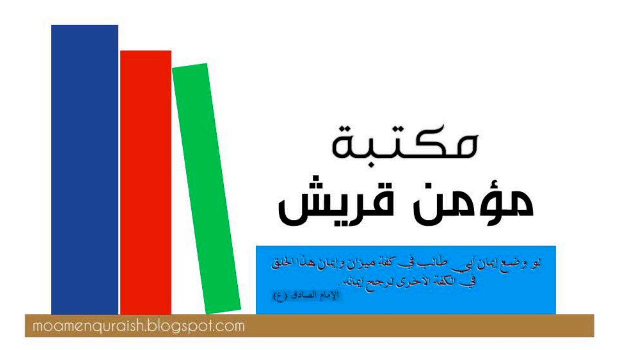

دراسات
في فلسفة أصول الفقه
والشريعة ونظرية المقاصد
الشيخ علي حب الله
دار الهادي

دراسات في فلسفة أصول الفقه

والشريعة ونظرية المقاصد

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

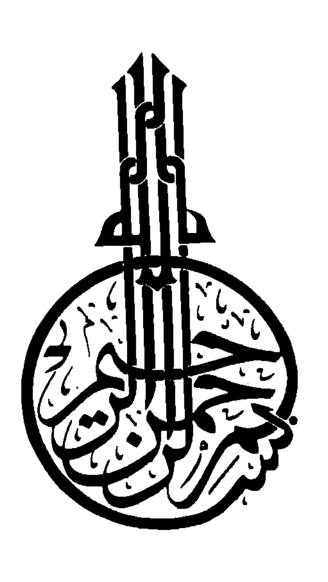


دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد

تأليف
الشيخ علي حب الله

الجزء الأول





بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾

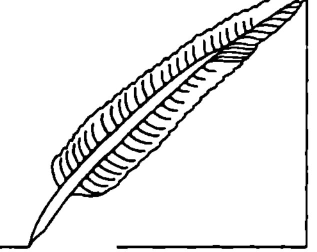
[الأنعام: ١٥٩].

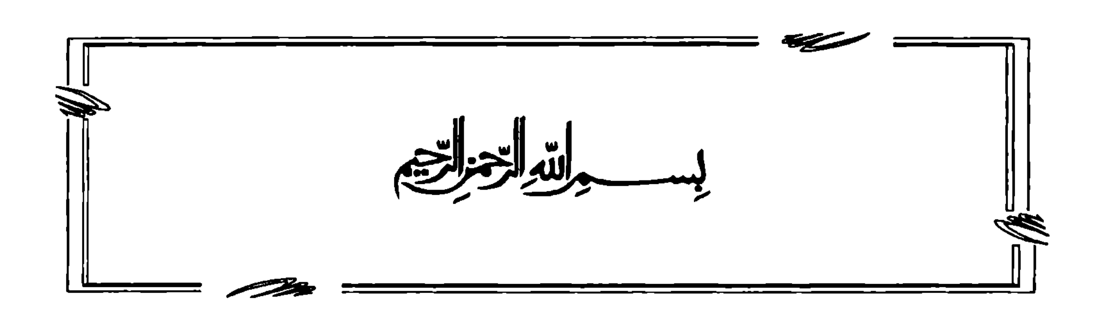
﴿مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۢ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ﴾

[الروم: ٣٢].

﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾

[آل عمران: ١٠٥].





المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

لماذا الأفق الضائع:

يبدو للوهلة الأولى، أن عبارة الأفق الضائع، تركيب ينتمي إلى حقل الدراسات الأدبية، لا سيما عند المتأخرين منهم، لما يحمله في مغزاه من طابع متضارب سريالي، إذ كيف للأفق تلك الأمداء المتسعة في الجهات الأربع أن يكون ضائعاً، لكن هذا هو ما عليه الأمر في أصول الفقه ـ كما سيأتي ـ حيث تفترض هذه الأبحاث إذا ما قدر لجملة موانع أن تنزاح في السائد من الذهنيات الأصولية، أن مساحة الحركة فيها توازي الأفق في اتساعه.

ويراد من فلسفة أصول الفقه في العنوان، غير ما يراد من نظرية المقاصد، فالعطف للمغايرة، أو بتعبير أدق، هو عطف للخاص على العام، وليس للبيان، في مقابل بعض الدراسات التي ترادف بين التعبيرين (أصول الفقه/ نظرية المقاصد).

فالمقصود من فلسفة أصول الفقه معنى أعم من أصول الفقه نفسه ومن نظرية المقاصد، فالبحث في نظرية المقاصد، يبدأ من النشأة مع الجويني إلى الطوفي والشاطبي مع بيان التطور التاريخي للنظرية وبيان خصائصها في مرحلة لاحقة، وأصول الفقه يبين القواعد الواقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو العناصر

المشتركة في استنباط الحكم الشرعي على الخلاف في تعريف أصول الفقه بين المدارس الأصولية، والعدول إلى مصطلح فلسفة أصول الفقه بدل فلسفة الفقه، الغرض منه توخي الدقة، لأن الفقه فرع الأصول، وهو نفس الأحكام الشرعية الثابتة في حق المكلفين، اقتضاءً أو تخييراً، أو وضعاً، ومثل هذا فلسفته في أصوله، لا فيه، لأن البحث في فلسفة الفقه، إن كان ثمة، هو بحث يغور في البنيات الأساسية للفقه استقصاءً للمناهج العاملة فيه مع بيان المقدمات الوجودية له، والنسيج الداخلي للمرتكزات والغايات المطلوبة منه، فهو لذلك بحث في فلسفة الأصول، وتالياً الفقه أيضاً، لمكان الفرعية المذكورة.

وتعتمد فلسفة أصول الفقه على الاستيعاب والتجاوز، ممثلة بذلك التطور الفعال في العلوم، فالاستيعاب يمثل التواصل المعرفي مع الموروث، النشأة، التاريخ، أي الحفر والتنقيب عميقاً في طبقات المعرفة الفقهية، وصولاً إلى المنابع والأسس (تأصيل المعرفة) وكذلك يمثل الاستيعاب التواصل المعرفي مع التحولات الطارئة والمؤثرات الخارجية للعلوم، ومدى التعامل مع الزمان والمكان والعلوم الأخرى، وأسلوب الاستنباط، ولا ننسى المكون الثقافي للفقيه، وما يعبر عنه حديثاً بقبليات الفقيه، وهو جماع ما تحويه الذاكرة الثقافية والعناصر الذاتية المكونة له.

أما التجاوز، فهو القفز فوق ما تم استيعابه لكن بعد قراءته قراءة جيدة، فهو قفز إعمال لا قفز إهمال، لأن الموروث يشكل منطلقاً إيجابياً، لا للمراكمة فحسب، بل للتغيرات النوعية والوثبات الكيفية في العلوم، ومن ثَمَّ التوغل فيها، ولا يمكن ذلك إلا من خلال منظومة فلسفة أصول الفقه، والتي من خلالها تُرصد البنيوية بين الأصول وباقي العلوم، لنرى مقدار ما تتفاعل الأصول معها.

لكن يمكن القول وبكل ثقة، إن فلسفة أصول الفقه ونظرية المقاصد بحوث ترنو إلى وضع منهجية جديدة للتفكير في النظام الحقوقي والبنية الفلسفية للتشريع في الإسلام، ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يكون الفقه الإسلامي على مستوى

التحديات الراهنة إلاّ بإبداع منهجية جديدة، واستبدال المنهج القديم، أو بتعبير أدق تكامله، ليغدو منهجاً على مستوى المرحلة.

ومن المعلوم أيضاً، أن فلسفة الفقه وعلم الأصول ونظرية المقاصد، تربط بينهما وشائج قربى، وهو ما يسمح بالقول: إن المنهجية السائدة فيها واحدة، وأن مقولة النظر إلى الفقه من خارج، أو إلى علاقة الفقه بباقي العلوم كالأخلاق والفلسفة والأدب لم تحدث فرقاً نوعياً في البحث فيما لو قدر تطبيق المنهجية التي تدعو إليها مباحث هذا الكتاب، إننا إذاً أمام فقه جديد، ورؤية تكاملية معاصرة، وستغدو المفردات عينها محط تطلع مغاير، كالعلاقات الأسرية، والأحوال الشخصية، وأحكام الأموال والمعاملات، وستدخل مقولات أخلاقية بقيت ردحاً من الزمن في إطار التحلية بعد التخلية، وفي إطار المحاسن، إلى دائرة الالتزام، وكان هذا هو الأصل في التعاليم القرآنية، وسيرد عليك بعض أمثلتها، وعليها القياس، لنفترض رجلاً تزوج في شبابه من فتاة رغم عوزه وضيق حاله، وتصبر المرأة على وضعه المالي المتردي وتكافح معه صعوبات الحياة، ويقدر له بعد سنوات أن يوسر ويتمكن مادياً، ويقرر الرجل طلاق زوجته لكبر سنها ولأنه لم يعد يطيقها، ولمجرد إرضاء نزواته وأهوائه، والزواج من امرأة ثانية، فإنه هنا يسحق كل القيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية من محبة ووفاء وفي الوقت الذي يدرج الأخلاقيون هذا العمل في دائرة القبيح، يرى الفقيه أن هذا العمل جائز وفق الأدلة الشرعية المرعية، لأن الطلاق بيد من أخذ بالساق فإطلاقات الأدلة تجيز له هذه الممارسة، فكيف يحدث أن فعلاً يكون له وصفين متغايرين في الإسلام؟ وأمثلة هذا النوع كثيرة جداً.

لكن الفقهاء لم يجعلوا من شروط المجتهد معرفة الواقع، وهذا يدلك على مكمن النقص، ويفسر نمو ظاهرة أصول الفقه، بعد انتصار الأصوليين على الأخباريين، وسيطرتهم على مدن العلم وأروقة المعاهد الدينية والعلمية من دون أن تجد لذلك أثراً على المستوى المطلوب وموازياً في الفقه، ويبدو أن غرض الأصولي مؤخراً تبرير الأحكام لا انتاجها في نوع من الترف الفكري.

تقرأ الكثير في الكتب والأبحاث والمقالات التي يكثر فيها الاقتباس والاستعارة عن ضرورة التجديد، ووضع مناهج حديثة للاجتهاد، وتحديث الفقه، وأضعاف ذلك عن مقاصد الشريعة وفلسفة الفقه، وبعضها بلا شك، ينم عن تطور في التفكير، بينما أكثره لا يخرج عن كونه هوساً بجلد الآخر أو لطم الذات، وهنا المفارقة لأن الكتاب يقدم مشروعاً يتجاوز الأماني والرغائب، إلى وضع الأسس والركائز للانطلاق بعملية الاجتهاد في وقت أصبح فيه المسلم لا يشعر بعقدة الذنب إذا اقتصر على أداء الشعائر التعبدية، ولو سارت الحياة في سياق آخر بعد أن انفصل الدين عن الواقع في هذه الأعصر التي ساد فيها الكسل العقلي، وشاع فيها إيثار الراحة على الجد والمشقة، فرضيت الأمة معه بموقع إيماني يقبع بين الخرافة والمجاز:

وإذا كنا نأتي بجديد الأفكار، فذلك لكي نثبت أن مكامن كثيرة لم تنكشف، مما يؤكد أن علم أصول الفقه قد عبر عن فشله واستنزافه بمجرد المراكمة، وإعادة انتاج الذات عبر هذا الحرص على تكرار نفسه.

في المنهج:

والمفارقة بين هذه الدراسات وبين تلك المحاولات الناهدة إلى مد علم الأصول بأسباب الانطلاق والتجديد، أن هذه المحاولات نفسها تسنمت في سبيل ذلك مناهج حديثة وغربية، لا تنتمي إلى التراث، إن لم تجافيه، بينما حرصت الدراسات والنظريات المطروحة في هذا الكتاب، إلى جعل التراث والجذور الأساسية للشريعة منطلقاً للحضور وبقوة في المعاصرة، ولم ننس عرضاً الاستفادة من المناهج الحديثة، لا بل كشفت الدراسات عن منطلقاتها الإسلامية المغيبة منذ عصر النهضة الأوروبية.

والكتاب ـ كما هو ظاهر ـ متمحض ومتجذر في علم الأصول، إلاّ أن أسلوبه وطريقته في العرض تتغاير مع السائد من الكتب الأصولية عند السنة والشيعة، من جهتين:

الجهة الأولى:

في المحتوى، ويدرك ذلك من خَبُرَ المناهج الأصولية القديم منها والجديد، إن في الأزهر أو الزيتونة، أو في النجف وقم، حيث السائد فيها البحث ضمن عناوين متوارثة غاية جهد الباحثين والمجتهدين إضافة ما لا يذكر في كمه وأهميته فيها، ولا يرجى أكثر من ذلك ما دمنا نعمل داخل هذا الإطار، ومن هنا الشكوى من ضياع الأفق خارج هذا الإطار، ولك أن تنظر في أي كتاب في أصول الفقه قديماً أو حديثاً، وفي كلا المدرستين (السنة/ الشيعة) لتجد الاتحاد في العناوين والأبحاث، بل إن بعضها يورد بألفاظه في كتاب آخر «صحراء من كتب تموج» والذين كتبوا فيها، لا يعدون واحداً من اثنين: سارق يتوكأ على السابقين، أو باحث وضع كل جهده في سبيل أن يأتي بجديد فما استطاع إلى ذلك سبيلاً، والعائق الاتحاد في المنهج وافق التفكير.

لا بل أكثر من ذلك، فقد أصاب هذا المنهج إبان تطوره التاريخي انتكاسة كبيرة، حين أشرب في قلوبنا حب مذاهبنا، وحبك الشيء يعمي ويصم، فاختفت الدراسات المقارنة بين المدارس الأصولية، مع أنه دأب علمائنا القدامى (رضوان الله تعالى عليهم) حتى زمن الشهيد الثاني الذي مارس تدريس المذاهب الأربعة في بعلبك، بل بعده بقليل، فألقت هذه الانتكاسة بظلالها السيئة على الأبحاث الأصولية عامة، وحرم العقل الأصولي المنتج من تلاقح الأفكار، فكيف تلمع بارقة الحقيقة؟ وتعزى ظاهرة غياب الدراسات المقارنة إلى عاملين:

الأول: عامل سياسي تمثل في الصراع المرير زهاء إربعة قرون ويزيد بين العثمانيين وبين الصفويين والقاجار من بعدهم، وقد أفرز هذا الصراع نزوعاً إلى التمييز على أساس طائفي، والذي من لوازمه إقصاء الآخر وعدم الاعتراف به حتى على مستوى الفكر والأيديولوجيا.

الثاني: عامل فكري، تمثل في لزوم إخفاء حقيقة أن الفقه الشيعي وأصوله حاشية على الفقه السني وأصوله، وأن أكثر الإضافات التي اعتبرت تطوراً في أصول

الفقه الشيعي نحو مفهوم الورود والحكومة، وغير ذلك مما يقبح التصريح به، كانت تسبقها عملية تسلل وسلب إلى الحظيرة المحرمة، وإظهار الغنائم على أنها الجديد الذي يحاكي القول بانفتاح باب الاجتهاد، وربما لم يجانب الصواب من قال إن الاجتهاد عند الشيعة مكرمة وهمية فالجذع هو الأصل وإن دنا والغصن هو الفرع وإن علا، والأمر نفسه في الطرف الآخر لذا كانت توجه تهمة التشيع إلى أولئك المتسللين، وأبرز أمثلتها الطوفي صاحب الرسالة المشهورة بقطع النظر عن مطابقة دعواه لأصول الشيعة وعدمها.

وفي المقابل أيضاً، ترتب على عدم الاعتراف بالمذهب الشيعي مذهباً خامساً في الوسط السني أن حرم هذا الوسط على نفسه من كنوز وإبداعات العقل الأصولي الشيعي ومبادئه الفقهية، لا سيما العناصر التي تمثل الإرث الاعتزالي فيه، ومع مر الأيام وكر الدهور أصيبت كلا المدرستين بالعقم وفقدان القدرة على الانتاج، وعلى هامش هذه الظاهرة نما في كلا الوسطين العقل التبريري القادر على إحاطة الذات بأسمى آيات التبجيل، ورمي الآخر بأقذع الصفات، والسبب الرئيسي لذلك يعود إلى أننا نتذكر أكثر مما نفكر، والذاكرة جهاز ثقافي معقد في تركيبه يختزل الماضي، ويتجذر في هموم الحاضر.

والمطلوب الآن إعادة الحياة إلى الدراسات الفقهية والأصولية المقارنة بين شتى مذاهب الإسلام الحاضر منها والبائد، والهدف استخراج مكامن القوة في خطابنا التراثي، وتوظيفه، من ثم، في المعاصرة، وبعث جيل جديد أكثر مساساً بهموم الأمة، وأكثر سعياً إلى تحقيق تطلعاتها عبر بعث الفقه والنظام القانوني والحقوقي عامة في الاجتماع المدني.

الجهة الثانية:

في الشكل، فقد ترتبت هذه الفصول على خلاف الدارج في الكتب الأصولية، وهوواضح، إلاّ أنه روعي في وضعها ترتب اللاحق منها على السابق

وارتباطه به ولو في النتيجة، فكل فصل يمسك بيد الآخر في نسيج متكامل طامح إلى تحقيق جملة من الأهداف المذكورة.

وقد أشار عليَّ بعض أساتذتي في الدراسات العليا ـ ممن أجل وأحترم ـ بالإكثار من العناوين المشيرة إلى المطالب، لأن في ذلك تحفيزاً للقارئ على مواصلة القراءة، فزادتني هذه النصيحة رغبة في عدم امتثالها، وذلك، لأن الموضوع على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة، وبين ظهرانينا من المعممين ورجال الدين من تثور ثائرته حتى لمجرد تغيير العبارة مع الحفاظ على الموضوع، ويعدُّون أي رؤية جديدة مروقاً وكفراً، لأنهم يحسبون الدين، أو المعرفة الدينية بتعبير أدق، مثل العلوم الطبيعية وقوانينها أمراً ثابتاً فلا يطيقون أي تجديد في فهمنا للدين ولو كان إبداعاً في أسلوب العرض فحسب، فالإبداع المنهجي ولو على هذا المستوى، هو عندهم بدعة، وهذا منهم ليس حرصاً على الدين بقدر ما يريد كل منهم أن يقول: «أنا هنا»، وهؤلاء لا أرغب، بل وأحرص على ألاّ يطلعوا على الكتاب، ولو قدرت على أن أمنعهم منه لما توانيت، لكن ولحسن الحظ، أن همم الكثير منهم على القراءة تكاد تكون معدومة، والراغب منهم فيها، لا يكاد يجيد فهم هذه المطالب لعدم إلفه بها، فلله الحمد والمنّة.

وكأن هذا لا يكفي، فكان لا بد من الاهتداء إلى وسائل أجدى، وقد لاحظت أن بعض القدماء في تصانيفه، كان يتوصل تحرزاً من سوء الفهم ـ وهو ما نخافه جداً ـ إلى مقصوده بأن يرجو من القارئ التمهل في القراءة، أو بأن لا يساء فهمه، أو يشترط في قارئ كتابه شروطاً في العلم أو العمل كما في كثير من تصانيف الصوفية وأصحاب الشطحات منهم، أو كما فعل الشاطبي حيث اشترط في قارئ الموافقات «أن يكون رياناً في علوم الشريعة».

وأنا لست مضطراً لأن أرجو أحداً لعلمي بسوء النوايا وحقارة بعض النفوس، إذاً، فلنعمل عملاً ندفع به غائلة هؤلاء، وهذا ما كان، فعمدت إلى الوسائل التالية:

١ ـ الإكثار من إيراد المصطلحات، وهو ما اقتضته طبيعة البحث، من دون الاهتمام بتوضيحها؛ لأن من لا سابق اطّلاع له عليها لا أرغب له الخوض في مباحث هذا الكتاب.

٢ ـ التقليل من العناوين ورؤوس المطالب استجلاباً للملل والسآمة ممن ليس أهلاً، بل وجدت أن الإكثار منها يذهب برونق اتصالها وتتابعها.

٣ ـ عمدت خلافاً للمنهجية السائدة في كتابة البحوث إلى تحقيق التداخل والتشابك بين أبحاث الكتاب، وسيجد القارى، أن كثيراً من النقاط هي مثار إشكاليات وتساؤلات عديدة، وكنت أضع ما يزيلها في أبحاث ومواضع أخرى تتصل معها بصورة أو بأخرى، أعني أنها لم تذكر عرضاً، وقد ساعدني في ذلك أن النظريات المطروحة متداخلة في طبيعتها أيضاً، حتى إذا تمسك الذي في قلبه مرض بموضع كانت لنا السلامة في غيره، فيضطره ذلك إلى مطالعة كامل أبحاث الكتاب وفصوله، ونحن لا نرغب بأكثر من هذا، حينها يكون أمام الحقيقة ـ كما نراها ـ لا يملك لها دفعاً، كل ذلك مدعَّم بالمصادر والمراجع الأساسية الموزعة في الهوامش، اكتفاءً بذلك عن ذكرها في قائمة خاصة، وسيكون لمباحث الكتاب وقع الصدمة على القارئ، لأنها ستضرب ويعنف المسلمات والقطعيات التي طالما هنأ في عيشه معها، وما الإقدام على ما سبق ذكره آنفاً إلاّ طمعاً في أن لا يتخذ القارئ قراره تحت ضغط هذه الصدمة، ورجاء أن لا يرد الأفكار والآراء لمجرد استغرابها.

٤ ـ إن كل ما ذكر في الكتاب، ليس هو كل ما أردت أن أبينه، بل بعضه، والباقي، وهو اللامقروء، جعلته متعة للقارئ في اكتشافه بعد تخطيه العقبات السابقة مما سيجده في التتابع المنطقي المترتب على أبحاث هذا الكتاب، وما يحدثه من أفكار، وما يثيره من إرهاصات، وهو أمر يحتاج إلى إدمان نظر، ومعه يدرك أنه لا يتغير شيء في الواقع، إذا لم يتغير فهمنا للدين أولاً.

يضاف، أن هذه المباحث تؤول بالقارئ إلى تثوير الهمم وشحذها لطرح بدائل تنظيمية، أفكار يقع على عاتقها مهمة الإصلاح، وتحث على التفكير المتجدد والوثاب.

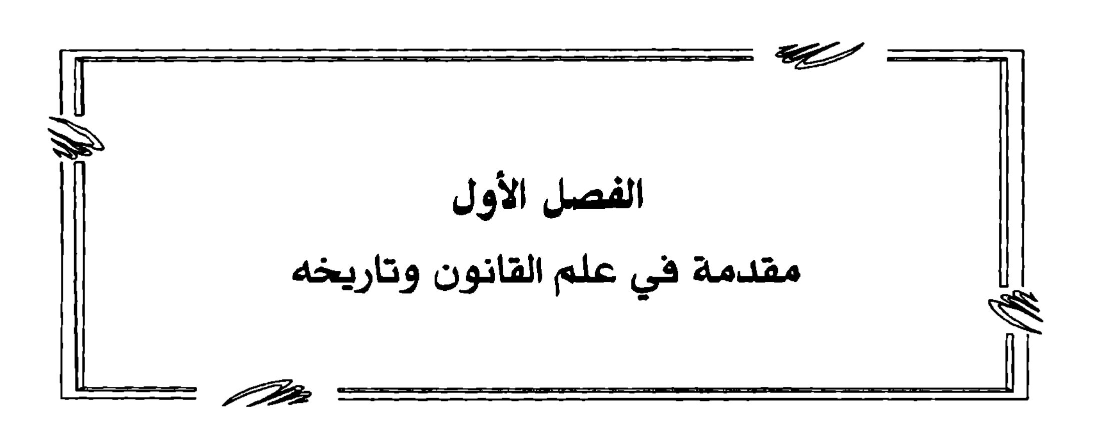
هذا، ولا ينبغي الظن بهذه المباحث مجرد الإثارة، مكابرات وخصومات، وجدالات فارغة، أو غير ذلك من توافه الأغراض، علينا أن نستدرك الأمر ونصارح به بتجرد، إن الإسلام يعيش غريباً على كل صعد الحياة، وما ابتليت الأمة بهذا البلاء إلاّ بتركها الجهاد والاجتهاد واعتقادها بعقم تراثها وعجز أبنائها عن أن يأتوا بجديد ودائماً يردد الرجعيون منهم مفاهيمهم الخاطئة من مثل «ما ترك الأول للآخر شيئاً» في الوقت الذي ينبغي أن يقال: كم ترك الأول للآخر، ويبدو أن هذه النزعة عند العربي قديمة، «هل غادر الشعراء من متردم».

وأخيراً فقد ألّفت هذا الكتاب بنظرياته وأبحاثه على الترتيب الذي تجده في الفهرس بعد جهد مضني زهاء خمس سنوات، رجاء أن ينفع غيري فينفعني في قبري ويوم حشري فإن أصاب فبفضل الله ومننه التي لا تحصى، وإلاّ فمن قصور نفسي ونقصانها. ولست أرجو من الذين سيقرؤونه سوى ألاّ ينسوا الإيمان بحرية الفكر والتعبير بأبسط صورها، وأرجو أن يقرؤوا بعقولهم لا بعواطفهم؛ لئلا تأتي قراءتهم بعيون الموتى، كما وأرجو أخيراً ألاّ يصدفهم الرأي المخالف عن تدبره وبحثه بهدوء، فعسى أن يكون الحق فيما ذكرناه، والله الموفق للصواب، والحمد لله رب العالمين.

مدينة صور ـ جنوب لبنان
الشيخ: علي محمد كامل حب الله
وللملاحظات المفيدة ٠٧/٧٤٢٢٢٦

«حيث لا يملك الكل فعل ما يشاؤون، لا يملك أحد فعل ما يشاء، وحيث لا سيد فالكل سيد، وحيث الكل سيد فالكل عبد، وتلك حال لا يتصور أن تكون، وإن كانت فهي لا تدوم، إذ ينتهي الأمر إلى أن يكون الحكم للقوة، تقضي في الضعفاء ما تشاء».

«بوسويه»



الفصل الأول
مقدمة في علم القانون وتاريخه

نتكلم في هذا الكتاب عن الإسلام وتحديداً عن جانبه التشريعي، سواءً أكان داخلاً في جوهره بالأصالة، أعني جملة النصوص في القرآن والسنة!!!، أو بالعرض، أي الإسلامي ـ المنتسب إلى الإسلام ـ وهو جماع القراءات الفكرية المتراكمة ـ النصوص الحافة ـ حول النصوص الأولية، منذ عصر النبي ﷺ وصولاً إلى العصر الحديث، كانت ذات طابع مذهبي أو فردي، بقيت إلى عصرنا الحاضر أو طواها الزمن.

ونتكلم أيضاً عن القانون، وهو القاعدة الكلية التي تندرج تحتها أحكام جزئية، أو هو بمعناها الشامل «الظاهرة المطردة»، ونعني بالاطراد، الاستمرار والاستقرار على نمط واحد ـ النظام ـ سواء أكانت هذه الظاهرة طبيعية أو نفسية أو اجتماعية أو دينية، فماهية القانون تتقوَّم بالثالوث التالي: الاستمرار، والاستقرار، والنظام، لا أنه شيء له هذه الخصائص.

هذا إذا كان القانون لكائنات غير عاقلة، فاقدة لعنصري الإرادة، والاختيار، أما معها، فإن القانون بمعناه العلمي، يفقد صفة الاطراد والتنظيم، إذا قصدنا بالعلم هنا مجرد وصف الظاهرة وقواعد السلوك؛ لأنه كثيراً ما تتغير القوانين فلا تكون مستمرة ولا مستقرة، بل ربما كانت مدعاة للفوضى لا للنظام، كالقوانين الجائرة التي لا تراعي جانب الحقوق الفردية لصالح فئة خاصة، نعم تحافظ دعائم القانون هذه على ما تحكي عنه إذا فهمناها بالمعنى المذهبي،

لا بالمعنى العلمي الوصفي، أي اعتبرنا ما يجب أن يكون لا ما هو كائن، كما ربما يفرقون بين النظر العلمي والمذهبي، على أن الاهتمام هنا ينحصر ـ كما هو بيِّن ـ في خصوص السلوك الإنساني، أي القانون بالمعنى الحقوقي.

فالقانون بهذا المعنى، هو مجموعة القواعد التي يرجى منها تنظيم السلوك الإنساني، إذاً، يهدف القانون إلى تنظيم سلوك الأفراد، وإيجاد نظم للعلاقات في المجتمع وذلك عن طريق إحداث توازن بين المصالح المختلفة فيه، لذا لا ينصت إلى دعوى عدم ضرورة القانون كما نادى به أفلاطون في كتابه الجمهورية، ونظرت له الماركسية في المرحلة الشيوعية نتيجة لغلوها في التعويل على العامل الاقتصادي في تفسير المجتمع والتاريخ، أعماها عن حقيقة أن وجود القانون حاجة إجتماعية ملحة، وأنه لا يمكن وجود اجتماع بشري بدون وجود قانون، اللّهم إلاّ في الاجتماع البشري في الدار الآخرة حيث لا دلالة في النصوص عليه، ونذكره استطراداً.

هل القانون كما تقول الماركسية وليد صراع طبقي وليس ظاهرة اجتماعية، فهو الأداة التي يستعملها الرأسماليون للسيطرة؟ وهل الدولة ظاهرة شاذة في المجتمع، ووليدة نفس هذا الصراع أيضاً؟ إن وجود المجتمع عند الماركسية لا يملي بالضرورة وجود قانون، والقانون عندها ظاهرة عابرة ووليد القول بالملكية الخاصة الممون الأساسي للصراع الطبقي. بيد أن الحديث عن مجتمع شيوعي بدائي لم تكن تحكمه قوانين ضرب من التصور، فما من مجتمع مهما كان بدائياً إلاّ وكان للأعراف والتقاليد والعادات التي استمدت قوتها من القيم الاجتماعية حضور ولو كان محدوداً.

والخلاصة، القانون بالمعنى الأعمّ الشامل للقوانين الطبيعية والاقتصادية، هو: تتابع الظواهر بانتظام واطراد بمعنى حدوث ظاهرة عقيب أخرى على هذا النمط.

أما القانون بالمعنى الأخص: فهو مجموعة القواعد الملزمة التي تهدف إلى

تنظيم السلوك للأفراد والجماعات والدول، فالقانون على ذلك قاعدة اجتماعية تستمد قوتها من المجتمع نفسه، ومن العرف والأخلاق غير المكتوبة، وبالجملة أي اختراع قانوني منظم للسلوك بغض النظر عن مصدره سواءاً كان الدين، أو ما يسمى بالقانون الطبيعي أو غيرهما.

خصائص القاعدة القانونية:

تتحلل القاعدة القانونية إلى فرض للواقعة وحكم عليها مع قطع النظر عمن سبب حدوث القاعدة، فقد يكون الطبيعة أو الإنسان أو الحيوان، إلى جانب أن القاعدة القانونية ليس من وظيفتها إسداء النصح والإرشاد حيث إنها لا تهتم، إلاّ بالمظهر الخارجي للسلوك دون الدوافع والمشاعر التي تكون خارج ضبط القاعدة القانونية، نعم إذا ترجمت هذه الإرادة الآثمة إلى الفعل المنهي عنه قانونياً، تدخلت القاعدة القانونية لترتيب الآثر والحكم عليه، وتعويل القانون على النية والإرادة الداخلية إنما يكون بعد أن يترجم إلى فعل، فإذا أدرك القانون أن الفعل تم مع سبق الإصرار والترصّد، أنزل به أشد العقوبات.

ومن الخصائص أيضاً، أن القاعدة القانونية لا تخاطب الأشخاص بأعيانهم، بل بصفة عامة ومجردة، وكذلك لا تستهدف القاعدة واقعة محددة شخصية، وصفة التجريد هذه ضمانة لثبات الأحكام أمام الوقائع الشخصية المتغيرة في معرض الزمان والمكان، فلا تغير مثلاً الأحكام التي تنص على ترقية موظف أو نقله، وما شاكل ذلك مما يتعلق بالذوات بأعيانها، على أن صفة التجريد والعموم في القاعدة وإن كان يتصف بالعدل، لكن قد لا يحقق العدالة بالضرورة، لأنها منوطة بالظروف الخاصة لكل فرد، فالقاعدة تلاحظ الظروف العامة الشاملة دون الوقائع الجزئية المتعلقة بأفراد معينة، وبذلك يتلازم العموم مع صفة التجريد، فلا يمكن أن ينفصلا، ولا يقدح في العموم كونه ضمن عرف عام أو خاص أو كونه متعلقاً بمهام رئيس الجمهورية بعد أن تكون القاعدة متعلقة بصفتة أو بشخصه.

من أين تستمد القاعدة القانونية قوتها الإلزامية؟

هنا تعددت الأقوال وتباينت، وتعد مدرسة القانون الطبيعي من أقدم المدارس التي عنت بالإجابة على هذا التساؤل، ويقصد بالقانون الطبيعي مجموعة القواعد العامة الأبدية الخالدة التي تتضمن المثل والقيم العليا التي يكتشفها الإنسان بالتفكير والتأمل الموضوعي، فكما أن للظواهر الطبيعية قواعد تحكمها كذلك للعلاقات بين الناس قوانين ثابتة وضعها الله في المجتمع البشري على الإنسان أن يبحث عنها، وتعد فكرة العقد الاجتماعي ـ كما سيأتي شرحها ـ امتداداً لفكرة القانون الطبيعي، ونظرية العقد الاجتماعي قال بها سابقاً أفلاطون الذي رأى أن المجتمع يحكمه نوعان من العقود: العقد الأول يخص المعاملات بين الأفراد، والنوع الثاني يخص العلاقة بين الحاكم والمحكومين(١).

ولمكان الإغراق في المثالية في مدرسة القانون الطبيعي باتجاهاتها، ذهب هوبز إلى اعتبار مشيئة الدولة هي مصدر القانون، ثم جرت تعديلات لهذا المذهب على يد أوستن (١٧٩٠ ـ ١٨٥٩) أعقبها تطورات عديدة لمذهب مشيئة الدولة ونظرية أوستن، أدت في الأخير إلى بروز مدرسة الشرح على المتون التي انتشرت بعد التقنينات الفرنسية عام (١٨٠٤م)، لكن منح هذه المدرسة التي تدعو إلى تسويد مشيئة الدولة سيقود بسهولة إلى الديكتاتورية والاستبداد، ومن الطبيعي والحال كذلك أن يكثر النقد، وهذا ما حصل فعلاً، وبشكل تراكمي أدى في الأخير إلى الاستعاضة بالمدرسة الواقعية التي انتصرت لمبدأ أن القانون خاضع للحاجات الإنسانية، فأصل القانون يرجع في الحقيقة إلى الواقع الذي تعترضه تلك الحاجات العملية للإنسان، والقانون ترجمة عملية لهذه الحاجات، ومن هذه المدرسة تخرجت المذاهب التالية:

---

(١) راجع النظرية العامة لعلم القانون ١٠٠، عبد السلام المزوغي ط .ليبيا. وراجع، المدخل إلى الفقه الإسلامي، محمد سلام مدكور ٩٩، عن ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار ١/ ٥٧.

١ ـ المذهب التاريخي، والأب الحقيقي له هو مونتسيكو (١٦٨٨ ـ ١٧٥٥) صاحب الكتاب المشهور «روح القوانين» ومن مضمون التاريخ الذي اتصفت به هذه المدرسة تدرك الاعتماد الكبير على التجربة الماضية وتاريخ القوانين، ففيه لاحظ مونتسيكو أن الحاكم ومن بيده السلطة يمتلك نزوعاً إلى الاستبداد، وهو لا يزول إلّا بتوزيع السلطات إلى سلطة تنفيذية، وسلطة تشريعية، وسلطة قضائية.

سرعان ما نبتت الأفكار التي بذَّرها مونتسيكو، فقد تأثر بها سافيني (١٧٧٩ ـ ١٨٦١) من المؤسسين الحقيقيين للمذهب التاريخي، ويعتمد مذهب سافيني على ثلاث مبادئ.

١ ـ تعلق القانون بضمير الجماعة.

٢ ـ التطور التلقائي للقانون.

٣ ـ تغير القانون وعدم ثباته.

ومن هذه المبادئ نستنتج أن القانون لا يكسب حقوقيته من مشيئة الدولة، لأنه يؤدي إلى الاستبداد، ولمكان تغيره وتبدله لا يمكن القول بنظرية القانون الطبيعي، فالقانون إذاً وليد البيئة الاجتماعية والظروف المتنوعة التي لها علاقة بالأوضاع القانونية، وتلعب الظروف الطبيعية والعوائد والمناخ دوراً في توليده، ووفق هذا المنطق فإن حاجات الجماعة تتغير وتتطور والقانون يتبعها في ذلك لأنه ـ إذا صح التعبير ـ إنعكاس لها، لكنه ليس إنعكاساً تلقائياً؛ إذ لا بدَّ من المشرع أو الدولة لنجعل منه إجراءً رسمياً نافذاً، والمشرع هنا منفعل وليس فاعلاً، أي عنصر سلبي، مستجيب للحاجات والظروف الطارئة والمتغيرة، ومن الطبيعي أن يكون للعرف العام أو الخاص دور لا يستهان به في المذهب التاريخي، لاستجماعه القوة القانونية، وتالياً خصائص القانون طبق هذا المذهب.

لا شك أن سافيني غالى كثيراً حين أقصى المثل العليا المدركة بالعقل العملي السليم، كما أنه بالغ في تهميش دور العقل في إدراك ونسج قواعد قانونية سليمة،

وبتهميشه كيف نفرق بين الأعراف السليمة التي تصلح للتقنين والأعراف السقيمة التي لا تصلح؟ وإزاء جملة من المتغيرات التي أدى فقدها إلى خلخلة أسس المذهب التاريخي، ظهر مذهب الغاية والكفاح الذي يعتمد أسس المذهب الواقعي، لكنه يرفض مبادئ المذهب التاريخي.

مؤسس هذا المذهب هو الفقيه الألماني «إهرنج» (١٨١٨ ـ ١٨٩٢م) الذي لاحظ على غرار المذهب التاريخي أن سنة القانون التغيير والتطور، لكن هذا الكلام بمفرده يدفعنا إلى الاعتقاد بالحتمية وسلبية الدور الإنساني، ومن هنا آمن بالإرادة الإنسانية كعامل مؤثر وفعّال في هذا التغيير والتطور، فليس الإنسان بمجتمعه وأوضاعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية مجرد منفعل لقوى تاريخية متعالية تفعل فيه، ويقف إزائها موقف المتلقي، بل إن إرادته هي التي تصنع الأحداث، وهي التي تصنع القانون وتالياً هي التي تعمل وتكافح في سبيل الوصول إلى غاية لا تتعدى الوصول بالقانون إلى غايته السليمة.

وإذا كان المذهب التاريخي طرف الافراط، فإن مذهب الغاية والكفاح هو طرف التفريط، لمغالاته في الاعتماد على الإرادة البشرية، وإهمال ما يسهم بشكل فعّال في خلق القواعد القانونية كالأعراف والدين.

وعلى أنقاض المذاهب السابقة قام العلاّمة الفرنسي «ديجي» (١٨٥٩ ـ ١٩٢٨م) في أبحاثه في القانون العام بتفسير أصل القانون على أساس رد اعتبار الكم المجموع للبشر كفاعلية تحكمها النظم والروابط الاجتماعية، واستقرار هذه المجتمعات رهن بمحافظة الجماعة على نظام واحد، وهذا الشعور العام بالتضامن الاجتماعي هو أساس القاعدة القانونية وسبب نشأتها، وبذلك يكون مذهب التضامن الاجتماعي أكثر واقعية من المذاهب التي سبقته، ضمن شجرة المذهب الواقعي، على الأقل هذا ما توحيه عبارات أنصار هذا المذهب، وفي الحقيقة فإن مذهب التضامن الاجتماعي أكثر المذاهب مثالية، وتتجسد مثاليته في الرؤية الوردية للمجتمعات البشرية، والنظر إليها على أنها مجتمعات متضامنة مع أن السمة الواقعية لها هي الشقاق والاختلاف.

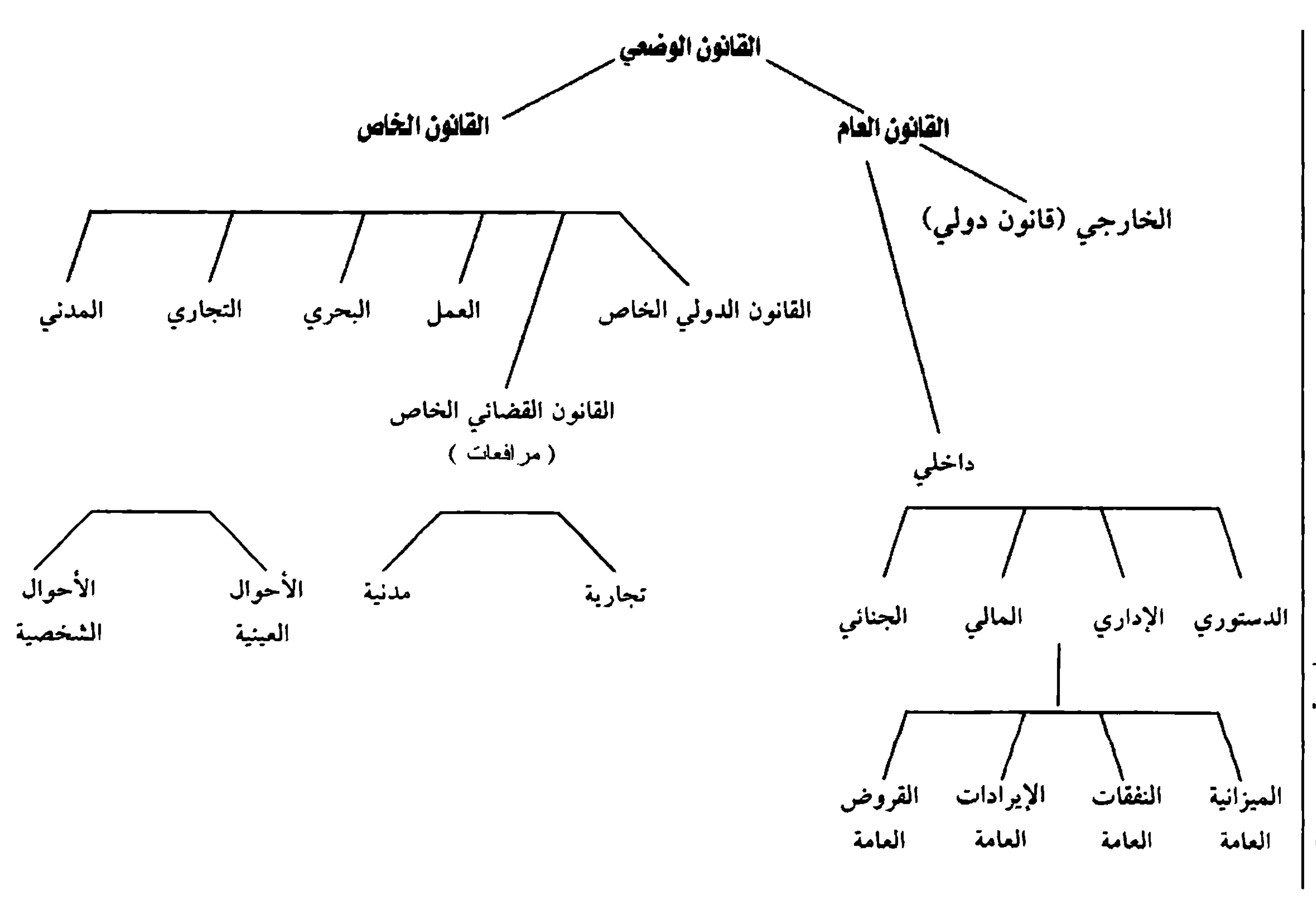
كل هذه المدارس التي ذكرناها، كان لها حضورها العلمي بخصائصها ومميزاتها وثغراتها في ذهن الفقيه الفرنسي «جني» أوائل هذا القرن، يقوم جني بتعليل كيفية تكوين القاعدة القانونية، فيفرق بين الجوهر والشكل أي بين المادة الأولية التي يصنع منها القانون وبين صناعة القانون ذاتها. ويقصد جني بالمادة الأولية التي يصنع منها القانون مجموع معطيات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تشكل موضوع القواعد القانونية ومضمونها وتكتشف بواسطة العلم. أما الشكل فيقصد به البناء القانوني الذي تظهر فيه القواعد القانونية بشكل يجعلها قابلة للتطبيق. ويطلق على هذا البناء بالفن القانوني أو فن صناعة أو صياغة القانون. ولذلك أطلق على هذا المنهج نظرية العلم والصياغة.

والعناصر التي تتكون منها مادة القانون أربعة: الحقائق التاريخية ـ الحقائق الواقعية والطبيعية ـ الحقائق العقلية ـ الحقائق المثالية، وبذلك يكون مذهب جني البؤرة التي اجتمعت فيها جهود السابقين.

على كل حال، فإن مدرسة العلم والصياغة، هي المدرسة السائدة اليوم في كليات القانون، وفي تفسير أصل القانون وأسسه.

على هذا النسق تسير الأبحاث والجهود العلمية ضمن كليات القانون في العالم، وكما ترى بلغت هذه الدراسات الجامعية ذراً لا يرقى إليه في تطور هذا العلم، ولا سيما في النظم والإدارات، ويعود هذا الرقي المضطرد للمجتمعات الغربية إلى سيادة القانون، خاصة في مجال تنظيم العمل السياسي، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، والسماح بالحريات العامة واحترام الفرد وحقوقه المدنية، وتعمق مفهوم المواطنية.

وفي المقابل، ومع اختلاف الرؤية، لا يمكن التغاضي عن سلبيات كثيرة إلاّ أنها ليست بشيء على صعيد الممارسة، أو على صعيد النصوص التي لم تغادر صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصتها، إن على صعيد القانون المدني أو التجاري أو المالي أو نظام العقوبات والقضاء، وتنظيم الأحزاب والنقابات والجمعيات الإنسانية وغيرها...


القانون الوضعي
القانون العام
القانون الخاص
الخارجي (قانون دولي)
داخلي
الدستوري
الإداري
المالي
الجنائي
الميزانية العامة
النفقات العامة
الإيرادات العامة
القروض العامة
القانون الدولي الخاص
العمل
البحري
التجاري
المدني
القانون القضائي الخاص
(مرافعات)
تجارية
مدنية
الأحوال العينية
الأحوال الشخصية

أقسام القانون:

ينقسم القانون من حيث مصدره إلى القانون الإلهي، والقانون الوضعي، فإذا كان مصدره الله (عز وجل) حقيقة، أو ادّعاءً فهو الإلهي، ويلاحظ في تاريخ القوانين عراقة هذا القسم من القانون في تاريخ البشر، حرص إلهي على تسلم زمام التشريع في المجتمع البشري. وأما إذا كان مصدره البشر فهو الوضعي، وربما امتزجا فسمي بالقانون الممتزج.

وينقسم باعتبار المتعلق إلى جملة من الأقسام، فالإلهي مثلاً ينقسم إلى العبادات والمعاملات والإيقاعات، والأحوال الشخصية والحدود والديات والقصاص... وهي أقسام تتضمن عنصري الثبات والتغير كما سيأتي.

أما الوضعي فينقسم إلى بعض هذه الفروع وإلى القانون التجاري والقانون البحري إلى غيرها من القوانين المتعلقة بأقضية الحياة الاجتماعية.

ويمتاز القانون الإلهي بسعة الموضوع، إذ تشمل أحكام الشريعة الأسس الأخلاقية، لذلك هي أعم من حيث الأثر، لأنها تربي في الإنسان الوازع الديني والمراقبة الداخلية، وترتب الجزاء على المخالف في الآخرة والدنيا، بينما ينحصر الجزاء في القانون الوضعي في الدنيا لخلوه من القواعد الخلقية والدينية، ويعود الفضل للقانون الروماني في جعل القانون علماً مستقلاً، ومنفصلاً عن هذه القواعد، ويبدو أنه قبل ذلك ساد التمازج بين قواعد الدين والأخلاق والسلوك بهدف إيجاد البعد الإلتزامي في القاعدة، وهو البعد الذي يجعلها ملزمة ومحترمة وواجبة الأخذ، فكانت النسبة إلى الإله بواسطة الملك والكهنة والأنبياء، كما هو الحال في شريعة حمورابي، يضاف إلى ذلك، أن لرسوخ التقاليد والأعراف بتقادم الزمن دور في قوتها الإلزامية، وهو ما أوجد السلطة في نطاق الأسرة والقبيلة واحترام ذلك فيما بعد، وهذه الرؤية تحتم تماثل وتشابه نشوء القوانين، وهو ما لاحظه الباحثون في نظم القانون.

ويبدو أيضاً أن مفهوم السلطة قد تطور فيما بعد، فكان لنفوذ رجال الدين

قيمة تعويضية للسلطة القائمة على القتال، وغالباً ما كان رئيس القبيلة رجل دين ومرجعاً لفض النزاعات والاحتكام والتنفيذ.

وموضوع القانون هو الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً ومدنياً بطبعه، وهذا القيد لا بد منه، إذ لا حاجة للإنسان إذا كان يعيش وحيداً إلى القانون، يتحكم في تصرفه ويوجه سلوكه، لأن محله هو الجماعة، لتنظيم سلوك الفرد تجاه الأفراد والجماعات، نعم تكفلت القواعد الأخلاقية والدينية بإشباع النزعة الفردية وإشباع الأنا. وتنظيم علاقة الفرد والجماعة مع الإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى، فيما سعت القوانين الوضعية إلى ملائمة السلوك البشري ليتلاءم مع جملة من المفاهيم التي عرفتها البشرية منذ فجر التاريخ كمفهومي الحق والعدالة وغيرهما مما يكثر تداوله في كتب القانون.

ولولا القانون لعمت الفوضى وساد الاضطراب، إذ النفوس البشرية مجبولة على الأنانية وحب الذات، فيكثر لذلك التضارب بين المصالح، فيطغى بعضهم على بعض، ومن هنا قيل: إن القانون، لا يكتسب الحياة والرقي إلاّ في الوسط الاجتماعي الذي يكثر ابتلاء الفرد فيه بجملة من العلاقات مع الآخرين.

مميزات القانون الإلهي:

ومع اتفاق كلٍ من القانون الإلهي والقانون الوضعي على كثير من الأهداف، إلاّ أن للأول منهما مميزات وخصائص يتفرد بها، فهو تشريع لم ينتجه البشر، وواضعه أدرى بمصالح خلقه فهو أقدر على تشخيص الداء والدواء، وإذا كان كذلك، لا بدّ أن يتصف التشريع الصادر منه تعالى بصفة الشمولية والإحاطة، وغيابهما عاهتان تصيب القوانين الوضعية عادة بما يسمح للذاتية أن تلعب دوراً كبيراً في روح التشريع وصياغته، هذه الذاتية التي تتولد عن القناعات والاعتقادات التي يؤثر فيها بشكل أو بآخر البيئة، وتطور العلوم والتشخيص الناقص المتأتي من القصور ومحدودية النظرة، وعدم إدراك المدى الاجتماعي والإنساني المستقبلي.

بيد أن ذلك صحيح إلى حد ما كخطاب تبجيلي، وبينما ندعي مثلاً أن الله

تعالى، لم يشرع في المعاملات، وإنما عمل على تشذيبها وتهذيبها، وإبقاء ما يحافظ على غرضه.

أو نقول: إن السنة لم تنهج أو تجعل مفردات يمكن التشريع من خلالها، بدعوى أن السنة مجرد تدبيرات تخضع لتلاؤمات العصر في الزمان والمكان، أو ندعي إلى جانب ذلك أن الزمان والمكان يلعبان دوراً مهماً في استنباط قواعد جديدة على أنقاض تشريعات سابقة في غير العبادات، أي أن نجعلهما من آليات النسخ في التشريع مثلاً كما سيأتي بيان كل ذلك، حينها لا يمكن وصف التشريع الإلهي الفعلي بالإحاطة والشمولية التي ادعيناها، أعني أنه لا يمكن ادعاء الشمولية إلاّ في آليات الاستنباط والاجتهاد دون منتوجاتها التشريعية، وهو ـ كما يمكن أن يقال ـ تعبير آخر عن ادعاء أن الله أوكل إلى العقل العملي في الإنسان مهمة، مهمة إيجاد تشريعات على ضوء المنهج الإسلامي، تحمل صفة الإلزام. على أن تكون سلطة العقل هذه محدودة بما حدد في القرآن من عمومات وإطلاقات يمكن العمل من خلالها لإيجاد أحكام جزئية تفصيلية فيكون دور العقل هنا دور الكاشف عن الحكم الشرعي لا المنتج.

ومن المفارقات أيضاً، تعدد الميادين التي يعمل فيها القانون الإلهي، فهو بوصفه تشريع ينشد خير الإنسانية لاحظ الإنسان بجوانبه الثلاثة:

الأول: الجانب العقلي، وقد عمل الإسلام لذلك على تحرير العقل ـ أو دعى إلى ذلك ـ من سلطة الأوهام واللاعلمي، ونصب جملة من العقائد المتعلقة بالموضوعات الإلهية، تسديداً للفكر في نظرته الميتافيزيقية.

الثاني: الجانب النفسي، عبر النظام الأخلاقي الفعال الذي يؤدي إلى دعوة الإنسان إلى جيد الفضائل وحسنها، والتي تتعاضد مع المفردات العقائدية لتصل بالإنسان إلى أوسع مما تراه القوانين الوضعية. حيث إن الهدف صلاح الدنيا للوصول إلى نعيم الآخرة.

الثالث: الجانب البدني، وهي النقطة التي يلتقي فيها القانون الإلهي مع القانون

الوضعي يمزج الإسلام فيه العقيدة بالحياة، ويتماشى مع الرغبات الإنسانية، فهو لم يمنع اللذائذ بل هذَّبها، ونظَّم الحياة الجنسية فأحل الزواج وحرم الزنا، ووزع النزوات أو هيأ الظروف لذلك، ودعا إلى العمل والانتاج وقدسه، بل قدس الأنانية، فدفع المسلم إلى أن يرى ذاته من خلال مرآة الآخر، دعاه للنظر إلى الأرض من خلال السماء، ومن جماع هذه الأسباب وغيرها أمكن تحقيق التكافل الاجتماعي، ففاضت الخيرات وصلح أمر العباد.

بقي أن نشير إلى لا بدية وجود سلطة في المجتمع تحمل على عاتقها مهمة تطبيق القانون وإخراجه من فضاء النظريات إلى واقع التطبيق، وإلاّ بقي القانون مجرد أفكار لا يمكن أن يتحقق من خلالها الهدف المنشود، وأبرز أشكال السلطة في العصر الحديث هي الدولة، وقد شهد المجتمع البشري تاريخياً أشكالاً متعددة للسلطة ضمن التجمعات التالية، العائلة، القبيلة، الطائفة.

مميزات القانون الوضعي:

من المهام التي تثري الفكر القانوني الإسلامي الاطلاع والبحث في نظم الحكم والإدارة في الدولة المعاصرة، وغياب هذا المجال المكتنز بالخبرات الحقوقية عن أفق الفقه الإسلامي المعاصر، أدَّى إلى تشتت الرؤية وتنوع الالتزام العملي بها بين أبناء الأمة الإسلامية كصيغة حكم، لذا ينبغي الإحاطة بالخصائص العامة للنظم الوضعية، يتوخى من خلالها عقد دراسة لمقارنة الشريعة بالقوانين الوضعية الحديثة، لأهمية النظر إلى الفقه من مرآة القانون وبالعكس، وتفادياً لغلبة التناول الخلقي ـ على أهميته ـ على النصوص الشرعية، وتالياً تهميش التناول القانوني لها، في وقت غدت الدعوة فيه إلى نهضة قانونية للشريعة الإسلامية ضرورة لا خياراً.

بداية، ومن يوم أصبح علم القانون أحد الفروع الهامة في العلوم الإنسانية، رأى القانونيون الغربيون في الفقه الإسلامي (كما يقول الأستاذ «لامبير») في

المعاملات كنزاً لا يفنى، ومعيناً لا ينضب، ومما قاله الفقيه الألماني الكبير «كوهلر» في مقال له: إن الألمان كانوا يتيهون عجباً على غيرهم لخلقهم نظرية الاعتساف في استعمال الحق، وإدخالها ضمن التشريع في القانون المدني الألماني الذي وضع سنة (١٧٨٧م) أما وقد ظهر كتاب الدكتور فتحي (وكان في الموضوع نفسه) وأفاض في شرح هذه النظرية نقلاً عن رجال الفقه الإسلامي، فإنه يجدر بعلماء القانون الألماني أن يتنازلوا عن المجد الذي نسبوه لأنفسهم، ويعترفوا بالفضل لأهله، وهم فقهاء الإسلام الذين عرفوا هذه النظرية، وأفاضوا في الكلام عنها قبل الألمان بعشرة قرون.

هذا ما كان عليه فقهاء الإسلام، قبل استنزاف آليات الاستنباط والعقم عن اكتشاف بدائل جديدة في الشريعة الإسلامية، فكان أن دخلت بذور القوانين الوضعية إلى البلاد الإسلامية على يد السلطان سليمان العثماني حين عيّن قاضياً للعسكر، ومنع أئمة المذاهب تصريف أي أمر إلاّ بعد مراجعته، وتبعه بعد ذلك محمد علي باشا عام ١٨٠٥م بإصدار امر بإنشاء ديوان الوالي، عيّن فيه مندوبين عن المذاهب في قضايا الأحوال الشخصية، ومنذ ذلك الحين بدأ سلطان الشريعة الإسلامية يتقلص.

تطور القانون الوضعي في عصر النهضة والعصور الحديثة بشكل مذهل، وقد أطلعنا على بعض النظريات القانونية فيما سبق، وقد أحرز هذا التطور تشقيقات عامة.

فالقانون الذي أخذ على عاتقه تنظيم علاقة الأفراد مع بعضها ضمن الدولة الواحدة هو القانون المدني، أو أفراد دولتين فما زاد (القانون الدولي الخاص)، أو تنظيم علاقة الفرد مع الدولة وبالعكس، أو بين دولتين (القانون الدولي العام).

واختلف أرباب القانون الوضعي في كيفية إفادة القانون للعدل بين أفراد البشر، وهم إزاء ذلك على رأيين.

الأول: المذهب الفردي، والقاضي بأن المجتمع موضوع لمصلحة الفرد ولا عكس، نعم لا بد من قوانين تنظم الممارسة القانونية للفرد لئلا تتعارض مع

حريات الآخرين، مع الاحتفاظ بأوسع قدر من الحرية، وتقوم الدولة بدور الحارس لها.

الثاني: المذهب الاجتماعي، وهو عكس المذهب الفردي، ينظر إلى مصلحة المجتمع من خلال الجماعات، فيكفل التكافل الإجتماعي عن طريق النقابات والمعونات والأحزاب والضمان... ويبدو أن هذا المذهب يتلاءم مع النزعة الفقهية الإسلامية التي تقدم صالح الجماعة على صالح الفرد، يفهم ذلك من نصوص وأحكام، نحو: لا ضرر ولا ضرار، وجواز نزع الملكية الخاصة لفتح طريق أو حفر بئر مع التعويض، وكذا الحكم بنزع الزائد من أقوات الناس لمد الجند...

والقانون العام ينقسم إلى:

١ ـ **القانون الدستوري**: وهو مجموعة القوانين الأساسية التي تبيِّن شكل الدولة، وكيفية تكوُّن الأداة الحكومية، وعلاقة السلطات العامة مع بعضها.

٢ ـ **القانون الإداري**: وهو قواعد تنظيم حركة السلطة التنفيذية، وتعتني بالمصالح العامة وبيان كيف تعمل الأداة الحكومية «برتلمي».

وموضوعات القانون الدستوري: البحث في أشكال الدول ـ وأنواع الحكومات ـ والسلطات المتعددة ضمن الدولة ـ كيفية مشاركة المواطن في كيفية الحكم ـ الحريات الفردية وضماناتها.

وبما أن الدولة هي الراغبة لتطبيق القانون، برزت نظريات تفسر نشوؤها قائمة على نظرية العامل الواحد، نظرية القوة والغلبة (شارل بودان ـ أوبن هيمر) ـ نظرية التطور العائلي ـ نظرية العقد الاجتماعي (هوبز ـ لوك ـ روسو) نظرية العامل الاجتماعي (العميد ديجي).

أركان الدولة: الشعب ـ الإقليم ـ سلطة حاكمة، يشترط فيها: نظام معين ـ شخصية معنوية ـ ذات سيادة.

وبين القائلين بالعقد الاجتماعي فروقات، تنحصر فيما يلي:

١ ـ إن الشعب تنازل عن بعض حرياته للسلطان مقابل تمكينه من ممارسة حرياته التي لم يتنازل عنها، فإذا أخلّ بهذا العقد يحق للشعب فسخه والثورة عليه. (لوك ـ الحكومة المدنية ١٦٩٠م).

٢ ـ إن العقد أبرم بين الشعب كأفراد والشعب كجماعة تنازل فيها بعض الأفراد عن حرياتهم مقابل صيانة الحريات الباقية ثم أقام الجماعة وكيلًا عنها هو السلطان، فلو أخل كان للشعب أن يعزله عن منصبه. (روسو ـ العقد الاجتماعي ١٧٦٢م). وقد ساهم روسو ومونتسيكو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م) وهو صاحب نظرية الفصل بين السلطات الثلاث في الدولة، ساهم في إرساء قواعد الحرية الطبيعية التي مصدرها القانون الطبيعي.

وقد وجه لنظرية العقد الاجتماعي اعتراضات:

١ ـ فقدان التوثيق التاريخي، فلم ينقل إلينا أن اتفاقاً حصل على النحو الذي ذكروا.

٢ ـ إن العقود إنما وجدت بعد الجماعة، فكيف يقال إن العقد أوجد الجماعة.

٣ ـ الفقه الحديث لا ينظر بارتياح إلى العقود طويلة الأجل، فكيف يرضى بعقد يبقى ما دام الوجود.

٤ ـ كيف تكون الحريات موضوعاً للتعاقد، وروسو نفسه يرى قدسيتها بالقانون الطبيعي.

على أنه توجد شواهد على وقوع العقد في التاريخ الإسلامي، منها، بيعتا العقبة الصغرى والكبرى، ومنها، معاهدات الرسول ﷺ بعد الهجرة بين المهاجرين والأنصار، وتالياً مع اليهود، ومنها نظام البيعة في تعيين الحاكم.

وتجدر الإشارة أن نظرية العقد الاجتماعي ونظرية التضامن الاجتماعي والتي تعني عند «ديجي» أن الفرد له حالتان فردية واجتماعية، وهو في الحالة الثانية له حاجات لا يمكن تأمينها إلاّ عن طريق الدولة، إذاً الدولة وسيلة وطريقة لإشباع حاجات الجماعة وتنظيمها مما تفرضه ظروف مختلفة جغرافية وسياسية واقتصادية وتاريخية.

أقول: إن هاتين النظريتين نجدهما موزعتين في فكر ابن خلدون الاجتماعي.

ثم للدولة وظائف عديدة: أصلية وفرعية، فمن وظائفها الأصلية: المحافظة على الأمن الداخلي ـ السهر على حفظ النظام ـ إقامة العدل بين الناس ـ المحافظة على الأمن الخارجي.

أما الوظائف الثانوية فهي ما عدا ذلك، وقد ذهب البعض إلى منع الدولة من مباشرتها والبعض الآخر أجاز، موسعاً أو مضيّقاً، وفي ذلك مذاهب:

الأول: المذهب الفردي: والقاضي بأن ليس للدولة أن تتولى المشروعات الاقتصادية، كالتجارة، ولا إنشاء المصانع، واستخراج المعادن، ولا الأعمال الخيرية والبر والتعليم، ومن أنصار هذا المذهب هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) فادعى أن تدخل الدولة في أمور الناس اعتداء على الحريات، وإهدار لحقوق القانون الطبيعي، ومنها حقّ التنازع على البقاء، ومن أنصاره أيضاً آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) واضع علم الاقتصاد السياسي، على أننا لا نجد اليوم من يقول بهذا المذهب.

الثاني: المذهب الاشتراكي: وهو مذهب يعتقد بالفردية السالفة الذكر، إلاّ أنه يختلف عنها بالسبل المؤدية إلى إسعاد الفرد.

والاشتراكية طرق: الشيوعية التي تدعو إلى إلغاء الملكية الخاصة كلية، والفوضوية القائلون بعدم الحاجة لوجود الدولة أصلاً، لأنها وسيلة لاستغلال الأقوياء للضعفاء، والمذهب الجماعي، الداعي إلى الحدّ من الملكية الخاصة دون إلغائها.

وصورت محاسن المذهب الاشتراكي ضمن الحجج التالية:

(أ) إن النظام الرأسمالي يؤدي إلى انحصار ملكية الأرض، ورؤوس الأموال بيد فئة قليلة مع أن الناس سواء فيها.

(ب) إن الرأسمالية تحرم العامل من حقه في المواد المنتجة مع أنه أساسي في وجود قيمتها.

(ج) إن الرأسمالية تؤدي إلى استعار حمى المنافسة، وتالياً إلى سيطرة المادة فتفسد الضمائر، وتتدهور الأخلاق.

كما أن للاشتراكية مفاسد، نذكرها في النقاط التالية:

١ ـ إن النظام الاشتراكي صعب التنفيذ، ويفقد مقومات البقاء

٢ ـ إنه في مقابل القضاء على الفئوية، تتغذى البيروقراطية وسلطة المكاتب كما حصل في الاتحاد السوفياتي سابقاٍ.

٣ ـ إلغاء الحريات، والقضاء على روح المنافسة.

وبين إفراط المذهب الفردي وتفريط المذهب الاشتراكي بشعبه، ظهر المذهب الاجتماعي كمذهب وسطي، فدعا إلى احترام حرية الأفراد، وأنشأ النقابات وأممَّ المؤسسات الكبيرة كالمصانع والمؤسسات الطبية، وسمح بالدين واحترام الأسرة، وحرية التعاقد، وسمح أيضاً بتدخل الدولة مع وجود المصلحة.

وللدولة كنظام، أشكال عديدة، فمنها البسيطة، وتامة السيادة، أو ناقصة السيادة بوصاية الأمم المتحدة أو الدولة المستعمرة سابقاً، وقد تكون مركبة أيضاً كالولايات المتحدة.

وأيضاً لمصطلح الحكومة معانٍ عديدة:

(أ) مجموع الهيئات الحاكمة، سلطات تنفيذية وتشريعية.

(ب) خصوص السلطة التنفيذية وتشمل، رئيس الدولة ـ الوزراء ـ رؤساء المصالح، المؤسسات والهيئات

(ج) الوزارة، لذا يقال: الحكومة مسؤولة أمام البرلمان.

(س) نظام الحكم في الدولة من حيث كونه ملكياً، أو جمهورياً ديمقراطياً، أو ديكتاتورياً، وقد قسم أرسطو المراحل التي تمرُّ بها إلى:

(أ) ملكية: أي حكومة الفرد.

(ب) أرستقراطية: وهي حكومة أفضل الناس.

(ج) ديمقراطية: وهي حكومة الشعب أو الجماعة.

بينما التقسيم الحديث لأشكال الدولة على النحو التالي: نظام حر، أو سلطة مطلقة، سواء أكان ملكاً، أو رئيس جمهورية، أو ديكتاتوراً.

ومن مميزات النظام الحر:

١ ـ وجود دستور يضمن خضوع الدولة له، ويضمن الحريات وجميع القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية التي تتوافق مع الدستور.

٢ ـ التعيين في الوظائف وفق القانون والدستور، وفي ذلك ضمان للحريات.

٣ ـ أن السيادة فيه للشعب.

ثم النظام الديمقراطي تارة يأخذ شكلاً مباشراً ويقال لها الديمقراطية المباشرة، وهو النوع الذي كان سائداً في دويلات اليونان حيث كان الشعب يجتمع في الساحة العامة ويقرر شؤونه.

وطوراً تكون الديمقراطية نيابية، وعمادها نيابة البعض (النواب) عن الشعب، وقد صير إلى هذا النوع لأن الديمقراطية المباشرة لا تكون إلاّ في الدول الصغيرة حيث يمكن الاجتماع، فالديمقراطية بالمعنى الحديث هي حكومة الشعب بواسطة نواب يمثلون أغلبية الشعب.

ويلاحظ:

١ ـ أنه لا يشترك في الانتخابات جميع أفراد الشعب، كالأطفال والشبان إلى سن معينة والنساء ورجال الجيش، والمحكوم عليهم.

٢ ـ أن الحكم في الواقع للأقلية الحاكمة بخلاف الديمقراطية المباشرة.

٣ ـ لقد استطاع ذووا الثراء السيطرة على الأكثرية، عن طريق وسائل الإعلام التي تسهم في تكوين الرأي العام.

وثمة تعريف آخر للديمقراطية: هي الحكومة التي تقر سيادة الشعب، وتكفل

الحرية والمساواة السياسية بين الناس، وتخضع فيها السلطة صاحبة السلطان لرقابة رأي عام حر له من الوسائل القانونية ما يكفل خضوعها لنفوذه. ومهما كان معنى الديمقراطية فينبغي عمل مقارنة في الفقه الإسلامي بين معنى الديمقراطية وبين مفهوم أولي الأمر، وأولياء الحل والعقد.

وللديمقراطية أغراض عديدة:

(أ) رقابة الشعب لكونه مصدر السلطات (سلطة الشعب) على أعمال الحكام.

(ب) الرقابة السياسية من قبل النواب، لأن البرلمان منتخب من قبل الشعب، على أعمال الحكومة، وحق توجيه أي سؤال لأي وزير واستجوابه.

(ج) المسؤولية الوزارية، بمعنى حجب الثقة عن الحكومة لإسقاطها إذا لزم الأمر.

(د) الرقابة على الانتخاب والاستفتاء المباشر، دستورية القوانين.

وللنظام البرلماني عناصر ثلاثة:

(أ) رئيس الدولة الذي يسود ولا يحكم ويكون منتخباً لمدة محدودة.

(ب) البرلمان: ويكون أعضاؤه مندوبين عن الشعب الذي له الحق بمراقبة أعمال الحكام وقد يتكون البرلمان من مجلسين ـ مجلس للشيوخ، يعين من قبل السلطة التنفيذية وقد يكون من النواب المنتخبين ـ ومجلس نواب ينتخبه الشعب يأخذ على عاتقه تقرير مبدأ سيادة الشعب.

وربما وجد في مجلس النواب مجالس غير نيابية، وهو نمط قديم، مثل مجلس اللوردات، وهو مجلس غير منتخب من قبل الشعب مثل مجلس العموم، ويتوارثون المجلس بتوارث اللوردية.

(ج) الوزراء: ويمثلون السلطة التنفيذية كما سبق، وقد لا يكون الوزير ذا خبرة في وزارته اعتماداً على الفنيين والخبراء والمدراء، المهم فيه القدرة على الدفاع أمام البرلمان.

وللبرلمان وظائف عدة:

(أ) اقتراع سن القوانين.

(ب) التصويت على الميزانية.

(ج) مراقبة أعمال السلطة التنفيذية عن طريق المناقشة.

(د) إسقاط الوزارة بحجب الثقة.

ويقوم النظام البرلماني عادة على تعدد الأحزاب، فيتعسر حصول حزب واحد على الأغلبية في البرلمان، فتلجأ إلى الائتلاف لتأليف الوزارة، وسرعان ما تختلف لتضارب المصالح، لذا كان نظام الحزبين المعمول به في الغرب أكثر فائدة، كما هو الحال في انجلترا (حزب العمال ـ حزب المحافظين) أو في أمريكا (الحزب الديمقراطي ـ الحزب الجمهوري) ويقوم غير الغالب فيها بدور المعارضة.

ويقابل النظام الرئاسي النظام البرلماني الذي يمتاز بالفصل المطلق بين السلطات الثلاث، كما ويعتمد:

(أ) جعل السلطة التنفيذية بيد رئيس الجمهورية.

(ب) خضوع الوزراء للرئيس خضوعاً تاماً، ويطلق عليهم في أميركا، سكرتاري الدولة. ومن مظاهر الفصل بين السلطات أن السلطة التنفيذية ليس لها دعوة البرلمان إلى الانعقاد، وليس له حق اقتراح قوانين بل لها التماس ذلك، ومن مظاهر الفصل أيضاً، أن القضاة ينتخبون، بينما في النظام البرلماني يقوم البرلمان بتعيينهم.

ورئيس الدولة في النظام الرئاسي هو نفسه رئيس الحكومة، وينتخبه الشعب لخمس سنوات، وهو المسؤول عن تعيين الوزراء، وهم مسؤولون أمامه، أما مسؤوليته هو فتكون أمام البرلمان.

ويحدث أن دولة ما تنتقل عن حكم رجعي إلى حكم ديمقراطي فيكون هناك

نوع من الحكم يسمى نظام حكومة الجمعية، ويقوم هذا النظام على أساس وضع اختصاصات السلطتين التشريعية والتنفيذية في يد جمعية نيابية، أي سلطة منتخبة بوساطة الشعب، ريثما يوضع دستور جديد للبلاد، وبعض الدول قد تأخذ بهذا النظام كحالة دائمة، مثل الاتحاد السويسري، ودستور استونيا عام ١٩٢٠ ورئيس اللجنة يسمى رئيس الاتحاد.

وهذه الأشكال من الحكم والسلطة شهدها الاجتماع السياسي على أنقاض الحكومات الثيوقراطية، الملكية الاستبدادية/ الملكية المطلقة، التي كانت تعتمد على نظرية التفويض الإلهي/ الحق الإلهي.

أما القانون الإداري، وهو قسيم القانون الدستوري، وقسم من أقسام القانون العام، فهو: مجموعة القواعد والمبادئ المتعلقة بالإدارة العامة في الدولة من حيث تكوينها وتنظيمها وممارستها لنشاطها.

وقد كان الحديث عن النظم الدستورية والادارية في التراث الإسلامي ضمن ما يسمى بالسياسة الشرعية، بينما أفرد الحديث عن القانون الدولي العام في كتب السير الكبير والسير الصغير، وقد برع فيه محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) ومن الطبيعي أن هذا النمط من البحث الحقوقي لم يشهد اهتماماً يذكر في عصر النبي وصدر الإسلام، لتميُّز التشريع في هذا العصر بالواقعية بعيداً عن الفرضيات وتخيُّل الحوادث، إنما الغريب ألاّ ينمو النظر الفقهي في هذا الجانب النمو الذي حظيت به الحقول الأخرى في عصر الفقه الافتراضي، وإليك بعض ما كتبه المسلمون في القانون الاداري والدولي.

الأحكام السلطانية للماوردي (ت ٤٥٠هـ) السياسة الشرعية للراعي والرعية لابن تيمية، سراج الملوك، لأبي بكر الطرطوشي، الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الحنبلي (ت ٤٥٧هـ) الخراج لأبي يوسف قاضي القضاة زمن هارون الرشيد، الأموال للقاسم بن سلام، الخراج ليحيى بن آدم القرشي، وقد اعتبر الغربيون محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ) صاحب كتاب السير الكبير أبا القانون الدولي العام.

تلك هي جماع الظواهر التنظيمية والإدارية والحقوقية في القوانين الحديثة بصورة إجمالية، وإتماماً للفائدة نذكر أن هذه الظواهر السياسية والقانونية نتيجة رحلة طويلة قطعها الفكر القانوني الوضعي، بدأت من أيام اليونان والصراع بين أثينا وإسبارطة، وهاك نبذة وملمحاً عاماً للجذور الفكرية للقانون الوضعي في المرحلة اليونانية والرومانية، بغية العرض المشرق لجميع مجالي الفكر الحقوقي بقسماته العامة، وتالياً، الاطلاع الشامل على سير هذا الفكر في التاريخ.

نبذة عن تاريخ القوانين:

مرت القوانين في تاريخ البشرية القديم بأربع مراحل كبرى: كانت في المرحلة الأولى عبارة عن تقاليد بسيطة بدائية لم تعرف شيئاً من التعقيد، فرضتها طبيعة الحياة وظرونها، وكان للقوة فيه دور في إضفاء معنى الحق على التصرفات، وفي تلك المجتمعات كان الأب رب الأسرة الذي يملك القوة ويستمدها من عبادة الأسلاف والقيمومة عليها.

ثم تطورت فكرة العبادة في المرحلة الثانية إلى نظام كهنوتي يدعي الأمر بتبليغ أوامر إلهية إلى الناس. كان للحكام والكهنة السلطة فيها،

وفي المرحلة الثالثة تمت المواضعات والأعراف والتقاليد، واكتسبت بمر الأيام وكر الدهور قدسية بالغة، استدعت في المرحلة الرابعة تدوينها وتوثيقها.

ظهرت في المرحلة الأخيرة مدونات قانونية عديدة في مصر واليونان وبلاد ما بين النهرين والهند، منها: قانون حمورابي (١٧٢٨ - ١٦٨٦ ق. م) ويتألف من (٢٨٥) مادة، أخذت من الإله مردوخ، تضمنت أحكاماً في صياغة علمية متطورة هدف من خلاله توحيد البلاد التي يحكمها.

ومن المدونات القانوية أيضاً: قانون «مانو» في البلاد الهندية، وقانون «بوخوريس» في الحضارة المصرية، وقانون الشريعة اليهودية، في العهد القديم والدراسات التي دونت بشأنه (تلمود) والميشنا (المكرر = لأنها تكرار للتوراة، والجمارة، وهو تفسير للميشنا.

أما في اليونان، فظهر قانون «دراكون» حاكم أثينا حوالي عام ٦٢١ق.م. بعد زوال الحكم الملكي ومطالبة طبقة العامة تدوينه للاطلاع عليه وكسر احتكار طبقة الأشراف في معرفته، ثم أعقبه قانون «صولون» كحركة اصلاح لثغرات في قانون دراكون، فكان أن تمهد بذلك للنظم الديمقراطية في عصر الرومان.

ويعد «هيروديت» أول من كتب في الفكر السياسي فميز بين النظام الديمقراطي، ونظام الأقلية المختارة (الأليجاركي) والنظام الملكي الفردي وهي النظم التي كانت سائدة في العصر اليوناني والروماني.

وعلى خطى أستاذه هاجم أكزنيفون (٤٣٥ ـ ٣٣٥ق.م) النظام الديمقراطي الأثيني، معتبراً الأكثرية همجاً رعاعاً، لا يمكنها أن تعرف مصالح الأمة، وأن الأرستقراطية أكثر فائدة، كما عليه نظام إسبارطة، وأنظمة الحكم عنده: النظام الملكي الدستوري. ـ النظام الاستبدادي الذي يجمع السلطة في فرد واحد ـ النظام الأرستقراطي أي حكم الأغنياء ويجمع السلطة في فرد واحد ـ النظام السابق نفسه لكن يجمع السلطة في عدد محدود ـ وأخيراً الديمقراطي، داعياً في الأخير إلى الشيوعية، ودمج النظام الملكي بالنظام الاستبدادي.

لم يكن سقراط الذي دفع حياته ثمناً لمعادات الديمقراطية ولا تلميذه اكزنيفون الوحيدين اللذين أعجبا بنظام إسبارطة، فقد شاركهما بذلك أفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق.م) معتقداً بتفوُّق الشعب اليوناني على غيره من الشعوب، وأكسب علم القانون عمقاً في كتبه: السياسة، والجمهورية، والقوانين.

أعتقد أن الاجتماع الإنساني، والحاجة إلى تبادل الحاجات سبب ظهور الدولة، وأن تضارب المصالح ناشئ من نظام الملكية الفردية، ونظام الأسرة المتوارث، فنادى بالمساواة بين الرجل والمرأة في كل الشؤون، كما نادى بشيوعية النساء.

أما الملكية الخاصة فمنعها عن الحكام والمحاربين وسمح بها للعمال والمنتجين صيانة للحكام عن الفساد، وبذلك تختلف عن شيوعية ماركس.

هذا وقد مرَّ التنظيم السياسي للدولة الرومانية بالعصور التالية:

الأول: العصر الملكي، ويتألف من ملك ومجلس شيوخ، ومجلس للشعب.

الثاني: العصر الجمهوري، وامتاز بسيادة مجلس الشيوخ.

الثالث: العصر الامبراطوري، وفيه انقسمت الدولة الرومانية إثر التنازع على السلطة إلى امبراطورية رومانية شرقية وامبراطورية رومانية غربية، بعد وفاة الامبراطور ثيودور عام (٣٩٥م) اختفت الأولى بعد سقوط روما عام (٤٧٦م) مؤذناً بدخول أوروبا عصر النظام الاقطاعي، وتلاشت الثانية بسقوط القسطنطينية عام (١٤٥٣م) على يد محمد الفاتح العثماني.

وذهب اليوناني «يوليبيوس» (٢٠١ ـ ١٢٠ق.م) وهو أوّل من أرخ للنظام الروماني، إلى أن أشكال النظم تتعاقب المجتمع، لأن كل مجتمع يحمل في طياته عدمه، فمن الديمقراطية تنشأ الأرستقراطية ومنها تنشأ الاستبدادية ومنها تنشأ الملكية وهكذا إلى أن تنشأ ثورة شعبية، تعيد الديمقراطية، وكانت الشواهد التاريخية تسعفه للانتصار لهذه الفكرة.

على هذه الأفكار والآراء والنظريات مهدت الأرضية لظهور واغتناء القانون الروماني الذي يعد أعظم إنجاز بشري في مجال علم القانون والتشريعات الوضعية، وقمة تطورها في التاريخ، فهو أصل التشريع الفرنسي زمن نابليون عام ١٨٠٤م الذي هو أصل القوانين والتشريعات الحديثة، كما أنه أصل قوانين الجرمان والأنكلوسكسون، ومن هنا أهمية دراسته.

ظهر هذا القانون على أثر نزاع بين العامة والأشراف عام (٤٦٢ق.م) حيث قامت لجنة بعد دراسة القانون اليوماني بتدوينه على إثني عشر لوحاً (قانون الألواح الإثنا عشر) من البرونز وعلقت في الساحة الكبرى إلى أن استعاض عنها جوستنيان بمجموعة القوانين المدنية.

مثَّل القانون الروماني نظام المؤسسات، والحياة العامة في المجتمع،

وينقسم إلى: القانون المدني، وقانون الشعب، وقانون الأجانب الذي ألغي عام (٢١٢م) على يد الامبراطور كراكلا حين اعتبر الشعوب المغلوبة مواطنين رومان.

توسع فقهاء القانون الروماني في مفهوم القانون الطبيعي والاعتماد عليه، لدرجة أنهم اعتبروه مشتركاً بين الإنسان والحيوان، فكان لذلك أثر في تنامي الأفكار القانونية والسياسية حول حقوق الإنسان بعد الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩م).

وبعدما صارت المسيحية الدين الرسمي للدولة الرومانية عام ٣٩١م، وعلى الرغم من مناداتها بوجود قانون أرفع من القانون الوضعي، بقي القانون الروماني حياً، وفاعلاً وتعايش مع المسيحية التي كرست مبدأ الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. وآمنت بما يسمى بالقانون الإلهي الأرفع وهي مبادئ نادت بها الأبيقورية والرواقية، والفيلسوف الروماني سيسرو (١٠٦ ـ ٤٣ق.م).

هذا، وقد ادعى مؤخراً جماعة من المستشرقين، وعلى رأسهم «جولدتسهير» و«دي بور»، تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، ونحن نذكر ما يمكن أن يقال في رد هذه الدعوى.

(أ) إن التشابه لا يدل علمياً على التأثير والتأثر، لأن العقل الإنساني يتشابه كثيراً في ألوان التفكير.

(ب) إن الوضع الصحيح تاريخياً وسياسياً، هو أن تسيطر الأمة الغالبة بقوانينها على الأمة المغلوبة، دون العكس غالباً.

(ج) لم يعرف عن المسلمين أنهم نقلوا القانون الروماني، أو أنهم سمعوا به أصلًا، مثلما لم ينقلوا الشعر اليوناني والروماني إلى العربية لتخمتهم من هذه الجهة. ولو حصل أن نقلوا شيئاً من بنود القانون الروماني ومواده، لما تحاشوا التصريح بذلك كما فعلوا في غير الفقه من العلوم[1]

---

(١) راجع مدونة جوستنيان، عالم الكتب، بيروت، هل للقانون الروماني تأثير على الفقه =

وأخيراً، هذه نبذة عامة عن القانون الوضعي وتاريخه وجملة من أبحاثه، ويدرك الباحث المطلع على تفاصيل شؤون الفقه الإسلامي، أن لا وجود لهذه الموضوعات فيه على أهميتها في بحوث هذا الفقه، ولأن هذه الموضوعات عينها وتفريعاتها هي الشغل الشاغل لأبناء الأمة في العصر الحديث، فالديمقراطية، والحريات العامة، وحرية العمل السياسي، والمشاركة في السلطة، والعلمانية، ونظم التعاون الدولي، والنظام الدولي الجديد، وقوانين الأحزاب والتعاونيات والجمعيات، والحياة العامة، وسبل التنمية والتعليم العالي ومحو الأمية، والتطوير الإداري ونظم المعاملات وقوانين البيئة... هذا بعض من القضايا الساخنة في العصر الحديث، وهي موضوعات مهمة وشديدة الصلة بحاضر الأمة ومستقبلها، لكنك لا تجد لها في أبحاث الفقه والخارج عيناً ولا أثراً، ولا شيء يذكر، فلا فقه للبيئة ولا فقه للبورصات، ولا فقه للقوانين الدولية ولا ... لماذا؟!!!

التاريخ العام لتطور الفقه الإسلامي:

في تجاوز طفيف إنما على قدر كبير من الأهمية، وإضافات تجاوزية قانونية ذات كم كبير على بنية النظام القبلي في الجزيرة العربية، نصبت الشريعة الإسلامية نفسها كقوة وكيان يملك حق التقنين والقضاء.

سلطة، وإن دشنت حضورها في المجتمع العربي بجملة من القواعد الأخلاقية والمعيارية، إلاّ أنها ـ وبالأخص في مجتمع المدينة ـ سرعان ما تحولت إلى سلطة قانونية تملك حق التشريع، قاطعة الطريق على مجموعة من القوانين وجدت سبيلها

= الإسلامي، دار البحوث العلمية، أصول الأحكام الشرعية ومبادى علم الأنظمة، عبد العزيز العلي النعيم، تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي، علي محمد جعفر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، القانون الدستوري والنظم السياسية، إسماعيل الغزال، بيروت، العقد الاجتماعي، جان جاك روسو. المدخل للعلوم القانونية، توفيق حسن فرج، مصر. أصول القانون، عبد المنعم فرج الصدّه، دار النهضة العربية، بيروت.

إلى قلب الجزيرة العربية من الحواضر المجاورة لها، فقد عرف بعض العرب قبل الإسلام القانون الروماني من خلال مدونة جوستنيان، عن طريق الغساسنة في بادية الشام، كما عرفوا القوانين الساسانية عن طريق المناذرة في العراق، وقد أقرّ الإسلام العرب على أكثرها، منها قوانين الزواج والبيع ونظام العقوبات، غير أنه شذب من مفاعيلها، مثل ما اعتادته العرب بقولهم: القتل أنفى للقتل.

ويبدو أن النص القرآني في عصر النزول وصدر الإسلام وصولاً إلى عصر التدوين، كان يمتلك الحضور الفعلي كمعطى تشريعي، ويروق لمن يعتقد بعدم حجية السنة، أن يستشف من النهي عن التدوين أعني تدوين الحديث وروايته، أن الصحابة لم يعتبروا السنة مصدراً للتشريع، وربما يعضد ذلك عدم ورود ذكر لها في تحميدات أحمد بن يحيى الكاتب (ت ١٣٢هـ)، كما وقد ذكر الشافعي في رسالته قوماً ينكرون حجيتها، والظاهر أن مسلمي صدر الإسلام كانوا يرون السنة مجرد قواعد إجرائية، يتعلق بها الإلزام باعتبار ظرفها التاريخي، وأنه إذا انقضى ظرفها، تصير نصوصاً فاقدة لمفاعيلها القانونية، من دون أن تفقد القدرة على إمكان الاستفادة منها إذا سنحت الظروف، واقتضت المصلحة، وسيأتي.

على أي حال، كان عصر الرسول الذي دام (٢٢ سنة) وبضعة أشهر، الدور الأول للتشريع، ومن وفاة الرسول ﷺ إلى سنة (٤٠هـ) وهو زمن تنازل الحسن عليه السلام لمعاوية، يشكل الدور الثاني، ويطلق عليه عادة بعصر الصحابة.

ثم يأتي الدور الثالث الذي يبدأ من التاريخ الآنف الذكر إلى منتصف القرن الرابع للهجرة تقريباً، وهو عصر الشباب وزمن تكون المذاهب والمجامع الحديثية، ليسود بعد ذلك عصر التقليد والشيخوخة، وهو الدور الرابع، والمستمر إلى عصرنا الحالي.

ومن خلال هذه العصور والمراحل، وجدت مذاهب كثيرة بعضها بقي وبعضها الآخر انقرض، كمذهب الأوزاعي (ت ١٥٧هـ) وسفيان الثوري (ت ١٦١هـ) والليث بن سعد (١٧٥هـ) وداوود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) والطبري (ت ٣١٠هـ) وغيرهم من الأئمة الذين جادوا بقرائحهم الاجتهادية، فأغنوا الفقه

الإسلامي بفكرهم ودراساتهم إلى زمن دخول الحضارة الإسلامية في طور الجمود والتقليد، وقد ذكرنا في كتابنا «المقدمة»، أن مصطلح عالم يطلق على معنيين: الأول، بمعنى الذي حصَّل العلوم الموجودة في عصره، وقدر عليها فهماً وتدقيقاً وشرحاً، وتدريساً. والمعنى الثاني، العالم المنتج للعلم بعد تحصيله للمعنى الأول، ويبدو أنه في عصر التقليد ندر وجود مصداق للمعنى الثاني، بينما توزعت مصاديق المعنى الأول على الشكل التالي:

١ ـ المجتهدون اجتهاداً مطلقاً: وهم الأئمة ومن اتبع طريقهم في استنباط الأحكام من مصادرها الأصلية. كتاب الله وسنة رسوله.

٢ ـ المجتهدون في المذهب كأصحاب الأئمة فهم قد يخالفون الأئمة في شيء من أحكام الفروع التي يستنبطونها لكن لا يخرجون عن أصولهم.

٣ ـ المجتهدون الذين انحصر اجتهادهم في استنباط المسائل التي وجدت ولم يروا فيها رأياً لإمامهم، أما المسائل التي ورد فيها رأي لإمامهم فلا يناقشونها وهؤلاء كالخصاف والطحاوي، والكرخي والسرخسي من فقهاء الأحناف.

٤ ـ ثم ضاقت بعد ذلك دائرة التفكير وانحصرت في الاجتهاد في استخراج علل الأحكام التي جاءت في المذاهب فيزول ما فيها من خفاء وغموض، فيقومون بتفصيل قول مجمل أو بيان حكم مبهم ويسمون بأصحاب التخريج كالجصاص «الرازي».

٥ ـ ثم انحصر اجتهادهم بعد ذلك في ترجيح إحدى روايتين في المذهب على الأخرى لأنها أصح رواية أو لأنها أرفق بالناس كالقدوري والميرغناني من فقهاء الأحناف

٦ ـ ثم أصبح عمل الفقيه واجتهاده ينحصر في التمييز بين الضعيف والقوي وما هو ظاهر الرواية، وهؤلاء كأصحاب المتون المعتبرة من الفقهاء المتأخرين، الذين كانوا في المرحلة الثانية من عصر التقليد.

٧ ـ الفقهاء المقلدون تقليداً تاماً دون ترجيح أو تمييز الضعيف من غيره كسائر المصنفات التي جاءت في أواخر عصر التقليد[١].

هذا ما اقتصرت عليه جهود العلماء من محاور في هذه المرحلة.

وأدى سقوط بغداد في يد التتار عام ٦٥٦هـ، إلى تثبيت وترسيخ نزعة التقليد في النفوس حيث تشتت الدولة الإسلامية، فانصرف فقهاء هذا العصر إلى تأكيد الولاء لهذا التعصب للأئمة، وتسفيه المخالف إلى حد إراقة الدماء أحياناً، بل أوَّلوا الآية، أو ادعوا نسخها لتوافق قول من يقلدون، ولما لا، فقد أعطوا لأقوال أئمتهم وأقوال الصحابة قيمة أكثر مما أعطوها هم لأنفسهم.

وهكذا تعاظمت صورة أئمة المذاهب في داخل المذهب الواحد، حتى صار الاجتهاد سبة تتلوها تهم توزع هنا وهناك بشكل عشوائي، وهكذا جو يكثر فيه التشاحن النفسي المفعم بالتحاسد والغيرة، وكان للأنظمة السياسية المتبقية أثر لا ينكر في توسيع مداه، بل في إحداثه أيضاً.

وقد أنجبت كل هذه الإجراءات والأحداث مجتمعة، انسداداً تلقائياً لباب الاجتهاد، من دون أن يعدم هذا العصر الذي ساد فيه الانسداد المذكور، والانحطاط العام، من ومضات مضيئة، اندفعت في اتجاهين:

الأول: ويتمثل في الحركات الإصلاحية خارج حقل الفقه، ويتمظهر هذا الاتجاه في العصر الحديث في حركة محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦هـ) وهي امتداد لبعض توجهات ابن تيمية، ومن تداعيات الحركة الوهابية، الحركة المهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا، إلى أن تكلل هذا الاتجاه أخيراً في حركة الأفغاني وعبدو وغيرهما ممن تأثر بهذه المدرسة في عصر النهضة العربية، وقد تناغم العالم الإسلامي مع هذه الحركات في قليل أو كثير.

الثاني: دعوات إلى فتح باب الاجتهاد، وهؤلاء فريقان:

(١) ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار ١/٥٧.

فريق اقتصر على مجرد الدعوى، وهم الأكثر، وقد تعاظم عددهم في زماننا، وهم في حقيقة الأمر مقلدون لمن دعا إلى نبذ التقليد والعمل بالاجتهاد.

وفريق وهم قلة تعدوا مجرد الدعوى هذه إلى ممارسة فن الاجتهاد عملياً، فأبدعوا وأجادوا بنظريات على قدر كبير من الأهمية، أو أنهم عملوا على تطوير واستنبات ما بذره السلف، ولست أعني البتة أي من رجالات عصر النهضة كما يسمونه، لأن انتاج هذا العصر في الحقيقة، ما هو إلاّ تكرار لمقولات السلف، بأساليب بيانية مغايرة، ظهرت في مطلع هذا العصر، كما فصلنا ذلك في كتابنا المقدمة، أما ما انفردوا به من مفاهيم فهو لا يشكل نهضة.

بل عنيت جماعة من العلماء تأزرت جهودهم في قليل أو كثير على إظهار الفقه المصلحي المقاصدي، ابتداءً من أبي المعالي الجويني، وصولاً إلى الشاطبي.

ومع البحث المقاصدي، تبلغ النهضة في مجال الفقه والقانون الذروة، والغاية التي ليس فوقها غاية، كما سيأتي.

وما قد يحكى، أو يقال، عن نهضة في الفقه الإسلامي في العصر الحديث، فلا يقصد منه النهضة بالمعنى الذي نتكلم فيه، وهو المعنى الذي يتضمن معنى التطوير والتكامل، بل يريدون به معنى الانبعاث بعد السبات، وهو يتجلى في اتجاهين ضمن توجه شكلي.

الأول: النهضة في حقل التأليف والدراسة، وقد بدأ هذا الاتجاه مع بعض منجزات عصر النهضة، حيث كان حال التحصيل العلمي فيما سبق، ينحصر في الأخذ عن مدن العلم كالأزهر والقرويين والنجف وقم... إلى زمن ورود البعثات العربية أوروبا، وتوفر السبل للأخذ بمنجزات النهضة الأوروبية، والتي منها إنشاء المدارس المختلفة العلوم، والجامعات والكليات العلمية، التي انتشرت في العالم العربي انتشاراً واسعاً، ولا سيما الإرساليات والجامعات الأمريكية في القاهرة وبيروت وسوريا، ولعبت خلال ذلك

الظاهرة الاستشراقية دوراً كبيراً مميزاً، إن على صعيد تحقيق المخطوطات التراثية عامة، أو على صعيد نشر المنهجيات العلمية التي تنم عن رقي في النظر العلمي.

ومنذ ذلك الحين بدأ التنافس غير المعلن بين المعاهد الإسلامية الكلاسيكية في الأزهر والنجف. . . وبين الجامعات الحديثة، على الإمساك بالخطاب الثقافي العربي، وتالياً السيطرة على القاع الثقافي للشعوب العربية الناهضة، ولم يدم الصراع طويلاً، فسرعان ما أثبتت الجامعات باتجاهاتها العلمانية والقومية والليبرالية وغيرها جدارتها في حمل لواء الخطاب العربي العلمي والفكري.

وليس هذا فحسب، بل تأثرت المعاهد الإسلامية التقليدية بالمنهجيات الوافدة، وسبل التعليم الجديدة، فكان للأزهر قصب السبق في هذا المضمار، حيث سارع إلى الأخذ بمناهج التعليم الحديثة، وبما عليه الجامعات في الإدارة والنظم، وأثمرت هذه التجديدات الأزهرية ضخ كم وافر من الدراسات والأبحاث الجيدة في مضمار اللغة العربية والفقه والأصول والتاريخ والاجتماع السياسي والديني.

والأمر في الجامعات الحديثة أجلى وأظهر، والدراسات فيها أكثر عمقاً، وأغزر مادة، فالحياد والموضوعية العلمية. ضرورات لا يمكن الغض عنها، إذا أريد التطوير والنهضة، والمغاربة أكثر تفوقاً في هذا المضمار من المشارقة، لقربهم من المدنية الأوروبية، وانشغال المشارقة بتداعيات الصراع العربي الإسرائيلي.

ومن المنجزات الدراسية في الجامعات الحديثة الاهتمام بحقل الدراسات الفقهية المقارنة مع القوانين الوضعية، وهو حقل نعوّل عليه كثيراً في إثراء الفقه الإسلامي وتطويره، وتفعيله، بالإضافة إلى المقارنة بين المذاهب الإسلامية نفسها.

الثاني: الاتجاه الثاني يتمثل في محاولات تنظيم المادة الفقهية ضمن قواعد وقوانين ونصوص، وهي خطوات أوسع من التقنين.

ومن شأن هذه الإجراءات السيطرة على التشتت، وبالأخص مع توزع الفتاوى والآراء، وقد تنبه إلى أهمية هذه الخطوة قديماً إبن المقفع في كتابه المشهور إلى المنصور العباسي.

ويبدو أن الكتابة الفقهية فيما بعد اقتصرت على ذكر الرواية زمن المجامع الحديثية سواء أكانت من الصحاح المشهورة، أو غيرها من المجامع التي لم تشتهر كمصنف ابن أبي شيبة، فكانت الفتوى تؤخذ من ظاهر الرواية، بما يذكرنا بطريقة الأخباريين في مثل وسائل الشيعة للحر العاملي.

ثم نمت الكتابة الفقهية بعد ذلك، مع نمو علم أصول الفقه، فظهرت المجامع الفقهية كالمبسوط للسرخسي، وواكب هذا التطور ظهور فقه الوقائع والنوازل، المتمثل في فتاوى الأعلام، وبرع فيه الونشريسي في كتابه المعيار المعرب في فتاوى فقهاء المغرب والأندلس، وفتاوى العز بن عبد السلام، ثم أخذ فقه النوازل يزاحم الاتجاه الافتراضي في الفقه (الفقه الافتراضي) فبلغ شأواً كبيراً مع الفتاوى العالمكارية، نسبة إلى السلطان محمد عالمكير أحد ملوك الهند في القرن الحادي عشر للهجرة (الفتاوى الهندية) مع كونها لا تخلو من بعض الوقائع الافتراضية.

وتبلغ الكتابة الفقهية أقصى تطورها مع مجلة الأحكام العدلية التي دونت زمن الدولة العثمانية على طبق المذهب الحنفي في (١٨٥١) مادة فقهية سهلة، روعي فيها الموافقة مع روح العصر، وأعقب صدور المجلة وضع قوانين العائلة في الأحوال الشخصية. ثم كانت محاولات قدري باشا أيام الخديوي إسماعيل الذي سعى إلى الاستقلال عن تركيا، رافضاً الأخذ بأحكام المجلة، وتوجه تلقاء قانون نابليون للتقنين منه، مدعياً أن كتب الفقه الإسلامي بواقعها الحالي لا يمكن التقنين منها، ثم ظهرت تقنينات عديدة فيما بعد، إلاّ أن وتيرة تطور التقنين في القوانين الحديثة أكثر تسارعاً منها في الفقه الإسلامي، العاجز بوضعه الحالي عن مسايرة التغيرات المتلاحقة في المدنيات الحديثة، حتى كانت آخر المحاولات المتجسدة في موسوعة جمال عبد الناصر غير مكتملة لهذه العلة.

المدارس الفقهية:

لما كانت العلوم الإسلامية تشكل حزاماً من العلوم البيانية حول النص القرآني، والسنة النبوية، كان من غير المقدور التوسع في الاتجاهات المدرسية، كما عليه الحال في تاريخ القوانين الوضعية.

ظهر في تاريخ التشريع الإسلامي مدرستان، مدرسة الحديث، ومدرسة الرأي، كان موطن الأولى في الحجاز (مكة ـ المدينة)، ومن سماتها الاقتصار على المأثور، وإن كان فيها من آثر الرأي، كربيعة الرأي، بينما كان موطن الثانية العراق، وإن كان فيها من رجح الأخذ بالمأثور كسفيان الثوري، وابن أبي ليلى.

ويدرج مذهب أبي حنيفة عادة، ضمن مدرسة الرأي، بمعنى التوسع فيه، بينما تصنف المذاهب الأخرى ضمن مدرسة الحديث بمعنى الإقلال من الرأي، وتعتمد المذاهب السنية في أصول الفقه المصادر الأربعة الأساسية، الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والمصادر الفرعية، وقد وقع الخلاف بينهم في حجيتها أو في مدى حجيتها، وهي على قسمين:

نقلية، وتشمل: شرع من قبلنا، قول الصحابي، العرف، والإجماع.

وعقلية، وتشمل: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع وفتحها، والاستصحاب على اعتبار من يحصر المصادر الأساسية في الكتاب والسنة.

ومن مساوئ ما منيت به هذه المدارس فيما بعد، أن الفقهاء التابعين لها اعتبروا الأحكام الفقهية الصادرة عن أئمتهم نصوصاً متعالية فوق الزمان والمكان، وأنها غير مرتبطة بالوقائع المتغيرة، وهو ما حصل لفقهاء مدرسة الشيخ الطوسي إلى زمن ابن إدريس.

وإليك نبذة عن أعلام المذاهب الأربعة المشهورة:

١ ـ **أبو حنيفة**: الكوفة (٧٠ ـ ١٥٠هـ) قال بالقياس والاستحسان، سجن أيام

أبي جعفر المنصور حين رفض تسلم القضاء، ومن تلامذته الذين نشروا مذهبه من بعده:

(أ) أبو يوسف بن إبراهيم الأنصاري الكوفي فقيه العراقيين (١١٣ ـ ١٨٢هـ) وهو أول من تسمى بقاضي القضاة.

(ب) محمد بن الحسن الشيباني (١٣٢ ـ ١٨٩هـ) وهو الذي دوَّن المذهب في الكتب، ولا يوجد غيرها عند الأقدمين.

(ج) زفر بن الهذيل بن قيس الكوفي (١١٠ ـ ١٥٨هـ).

(د) الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت ٢٠٤هـ).

٢ ـ **الشافعي**: عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي، ولد في غزة (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ) وتوفي في مصر، ترعرع في مكة ثم درس في بغداد، واتهم بالتشيع، وأسس المذهب في مصر حيث توفي، واشتهر برفض الاستحسان، وهو القائل: من استحسن فقد شرع. أشهر كتبه: الرسالة في الأصول، لأجله قيل إنه واضع هذا العلم، وكتاب الأم في الفقه. أشهر تلامذته، يوسف بن يحيى البويطي (ت ٢٣١هـ)، أبو إبراهيم بن يحيى المزني (ت ٢٦٤هـ)، الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي (ت ٢٧٠هـ).

٣ ـ **المالكي**: مالك بن أنس بن أبي عامر (ت ١٧٩هـ) عاصر الشافعي وهارون الرشيد، آذاه بالضرب جعفر بن سليمان والي المدينة لقوله: البيعة لا تصح بالإكراه، وفي ذلك قدح بسلطان بني العباس، وقوله، المتعة حرام. اشتهر بقوله بالمصالح المرسلة، ولم يجعل للقياس خطراً لكن لم يمنعه، واشتهر أكثر ما اشتهر بكتابه الموطأ.

كان له تلامذة كثيرون منهم: أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم (ت ١٩١هـ) ومنهم، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم (ت ١٩٧هـ) ومنهم، أشهب بن عبد العزيز القيسي (ت ٢٠٤هـ) ومنهم، أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم المصري (ت ٢١٤هـ).

٤ ـ **الحنبلي**، أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ) عاش في بغداد، وهو الذي تعرض لمحنة خلق القرآن وعذِّب بسببها، انفرد بالأخذ برأي الصحابة، فإن اختلفوا أخذ بأقربها إلى الكتاب والسنة، كما أنه فضل الحديث المرسل على العمل بالقياس إن لم يخالف غيره، ومن كتبه المشهورة المسند[1].

الفقه والاجتهاد عند الشيعة: (لمحة عامة):

يكاد يجمع مؤرخو الفقه الإسلامي على أن مؤسس الفقه الشيعي في إيران هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار الأعرج القمي (ت ٢٩٠هـ). وأن فقه هذه الطائفة أقرب إلى فقه الشافعية من غيره، ولا ينسون مع ذلك بيان اختصاص هذا الفقه بفتح باب الاجتهاد.

ويصور المعاصرون المتخصصون وأصحاب الدعوات الإصلاحية والنهضوية أزمة التشريع في الإسلام على أنها آفة كامنة في سد باب الاجتهاد منتصف القرن الرابع للهجرة، فإذا كان الأمر كذلك، فلننظر في هذا الفقه الذي يدعي أصحابه عدم انسداد هذا الباب؛ لنعرف، هل أثمرت دعوى فتح باب الاجتهاد في هذا المذهب حلولاً لمشاكل الفقه كما أرادها الإصلاحيون؟ أم أن أزمة الفقه وتطوره وتفعيله بحيث يصل إلى مصاف القوانين الحية والفاعلة في المجتمعات المدنية الحديثة، لا على الصعيد الفردي فحسب بل الجماعة والدولة والمؤسسات، أعمق من مجرد الدعوى إلى فتح هذا الباب، أو في فتحه فعلاً؟

فإذا كان الأمر كما قالوا فيعني ذلك، أننا سنجد الحلول القانونية والتشريعية التي نعاني منها في وسط الفقه الشيعي، وإلاّ فلتتوجه الأنظار إلى ما يفيد بدل التلهي بالأماني والرغائب حيث تفلسف الهزائم والانكسارات ليجعل منها

---

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية. إسلام بلا مذاهب، مصطفى الشكعة. تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن، مدخل الفقه الإسلامي، محمد سلام مدكور، تاريخ الفقه الإسلامي، محمد يوسف موسى.

انتصارات، يقدم خلالها أبجديات مغلوطة عن الحقائق والوقائع.

بداية ـ وبعيداً عن الخطاب التبجيلي الذي يقتل فينا كل أدوات التجويع المعرفي ـ نذكر الحقيقة التالية، ومفادها، أن الاجتهاد عند الشيعة «مكرمة وهمية» لأننا لا نجد من الناحية العملية التشريعية فرقاً في التعامل مع النصوص ومصادر الاستنباط بين السنة والشيعة، فالانسداد واقع عملياً وفعلياً، وكيف يرجى الاجتهاد المطلق المثمر مع غياب الفقه المقارن مثلاً، ومع الاقتصار على مجرد النظر إلى النوازل والوقائع بعيون الموتى، أو الإعراض عن النظر إليها أصلاً.

والاجتهاد، مع كونه من المصطلحات الحادثة في الثقافة الإسلامية التي لم ترد في القرآن، لم يعد مجرد تحليل للنصوص، أو النقد الداخلي لها، أو ممارسة تقنيات اللغة العربية، ومزاولة فنون الشبكة البيانية والبلاغية، وهي البوتقة التي ما زال الاجتهاد في العصر الحديث يرسف في أغلالها، وبالجملة، أي معنى من التعاريف التي ذكرها القدماء والمحدثون للاجتهاد، والتي تجمعها العبارة التالية، «الاستدلال بالأصول» أو ترجع إليها، أقول: كل هذه المعاني للاجتهاد، لا تفي بالحاجة، ولا تجعل من الاجتهاد وسيلة تطوير لنظمنا القانونية الإسلامية، كما لا يرجى منها نهضة، ومع النظر في المعدات التي افترضوا معرفة الفقيه بها حتى يصير مجتهداً، كان ينبغي فشو هذه الظاهرة، لولا تضييق المتأخرين على أنفسهم، فضاق المجتمع بهم، ونبذهم بعد أن نبذوه.

وفي رأيي أن الصيحات التي تعلو هنا وهناك في الوسط السني والتي تدعو إلى عدم التهيب من فتح باب الاجتهاد، تتمحضن في مجرد الاستهلاك، إذ لا يؤمل شيء من فتح هذا الباب مع المحافظة على الأنساق القديمة المنوطة به، مثل الشروط التي يجب توفرها في شخص المجتهد، وأدوات الاجتهاد وسبله، ولن يؤدي فتح هذا الباب ـ والحال كذلك ـ إلاّ إلى القناعة مجدداً بوجوب سده، ولا سيما أن الأسباب التي دعت إلى سده في القرن الرابع، ما زالت موجودة، بل وزادت عليها بعض الدواعي المؤدية إليه أيضاً.

بل أقول أكثر من هذا، وهو أن الفقه الشيعي يسير على نفس الخطوات التي سار عليها الفقه السني إلى القرن الرابع، والتي ألجأته إلى إعلان سد باب الاجتهاد، لأن في الانسداد مصلحة، يضاف إليه، ابتذال هذا الوصف في العصور المتأخرة، والتنطع إليه ممن لا يملك حتى الشروط الكلاسيكية، ناهيك عن الكثرة الكاثرة من الرسائل العملية،والتي هي صور فوتوغرافية عن بعضها، وما يؤدي ذلك من تداعيات خطيرة بين أبناء الأمة الإسلامية، وبالذات بين المقلدين أنفسهم. حتى كثر الهرج والمرج والتصايح من جماعة «الطاق طاق طاقية، رن رن يا جرس».

إذا أردت بعيد الذكر في أمم فاجمع لديك من الغوغاء أعوانا
واهتف وعربد وقل ما شئت ثرثرة تصبح فتى الشرق تطبيلًا وإعلانا

وسنتكلم عن التداعيات الاجتماعية السيئة لهذا الموضوع في كتاب «العثمانية». أما الآن فننظر في الاجتهاد من وجهة نظر المذهب الوحيد الذي ادعى عدم الانسداد، هل أفاد في رأب الصدع في جدار التشريع الإسلامي، وهل تلافى الآثار السيئة للانسداد في الوسط السني؟.

وكما قلنا سابقاً، فإن انفتاح باب الاجتهاد في الفقه الشيعي لم يجعل من حركة التعامل مع هذا الفقه أمراً مميزاً عما عليه في الفقه السني، حيث نجد نفس الظواهر مثل الشرح على المتون، والتي تمارس فعلاً تحت عنوان بحث الخارج، وقد حظي كتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلي بشروحات وتعليقات كثيرة، كالجواهر للشيخ محمد حسين النجفي، ورياض المسائل للطباطبائي.

ومثل المختصرات، كالمختصر النافع، واللمعة الدمشقية للشهيد الأول، والتي شرحت بكتاب الروضة البهية للشهيد الثاني.

وكذلك الحال في الأصول، كالفصول للأصفهاني، والقوانين للقمي وشروحهما، والمختصرات للمطالب كالكفاية للأخوند، كما اتسعت ظاهرة التكرار والاجترار، وضاهت نظيرها عند السنة، ولو نظرت إلى المؤلفات الفقهية والأصولية منذ قرون عديدة لرأيتها نسخاً تكرر بعضها، مع تغير طفيف في العبائر،

وزيادات غير مهمة، حرص زائد من الخلف على إعادة إنتاج العلم من جديد، وإثبات القدرة على تحصيله، والاجتهاد فيه، وهو الذي جعلناه معناً أول للمجتهد، حيث قلنا: إن مصطلح عالم أو مجتهد يراد منه غالباً من حصَّل العلوم الدارجة في عصره، أما المجتهد الذي تجاوز إلى إنتاج العلم. فهذا قليل نادر في المذاهب الفقهية طراً.

هكذا ترك لنا الفقه الشيعي إرثاً ضخماً من الكتب الفقهية والأصولية التي تكرر بعضها، والأمر في الرسائل الفقهية أوضح، ويكاد يصل بعضها إلى حدود المطابقة على كثرتها، فضلاً عن الآثار السيئة التي تتركها بين المقلدين كما قلنا، ولذلك نقول بكل ثقة إن الاجتهاد في الوسط الشيعي ليس اجتهاداً مطلقاً، بل هو اجتهاد في حدود المذهب، هذا أولاً، وثانياً لم يعد الاجتهاد يحمل المنحى المراد له كما هو مذكور في كتب ومباحث التقليد والاجتهاد، إذ الأمر في حقيقته، أن المجتهد الجامع للشروط الشخصية للاجتهاد كالذكورة والحياة والعدالة يضاف إليها الشروط العامة، قد أعجزه السلف عن أن يأتي بجديد، وألجئ إلجاءً إلى حصر مهمته في اختيار أو تخير ما يراه مناسباً من الأحكام والفتاوى الجاهزة. والمعلبة سلفاً، ومن هنا هذا التنطع، وهذا الابتذال، ولما لا، إذا كان الاجتهاد يعني التخير المذكور فهو أمر ميسور سهل، وكل من أوتي حظاً قليلاً من العلم يرى نفسه قادراً عليه نكيف إذا أعانته مع ذلك الأموال والأعوان والحواشي، وأظلته الألقاب والهالات والغواشي!!!

يضاف إلى ما قلنا، أن التربة الشيعية أكثر قبولاً لظاهرات الاختصار والشرح والموسوعية المكررة... لأن كم النصوص الشرعية في مدرسة أهل البيت عليهم السلام بالقدر الكافي لإمداد الفقيه بالمادة المطلوبة للتحليل والتجميع والاختصار، فكانت الكتب الأربعة، وغيرها من المجامع الحديثية، ونبغ أعلام أغنوا الفقه الإسلامي، كالكليني، والصدوق، والمرتضى، والطوسي، والمفيد، وغيرهم، امتداداً إلى عصرنا الحالي حيث بلغت المنظومة الأصولية والفقهية مستوى عالٍ من الدقة والاتساع بعد تنقلها بين مراكز تاريخية عديدة من بغداد إلى الحلة، إلى حلب ثم

النجف وقم. . . بيد أن هذا العرض الوافي، ما كان بوسعه أن يخفي في الحقيقة، واقع الهيكل الأساسي للأفكار المتطورة للفقه والأصول، والذي كان يستمد من المنظومة السنية نفسها المنهجية والمسائل، بل طريقة العرض أيضاً، ويحكى عن بعضهم العمل بالقياس كابن الجنيد، وبعضهم نعلم أنه كان على اطلاع واسع بفقه المذاهب السنية كالسيد المرتضى في كتابه الانتصار، كما يحكى مزاولة الشهيد الأول تدريس المذاهب الأربعة في بعلبك.

كما لا يمكن إخفاء التأرجحات الجذرية في تاريخ الفقه الشيعي الناجمة عن كونه فقهاً نصوصياً في الدرجة الأولى (نحن أصحاب الدليل حيثما مال نميل) ولما كانوا لا يقولون بحجية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وسد الذرائع. كان للنص القرآني، وللسنة الشاملة لقول المعصوم وفعله وتقريره أعم من النبي ﷺ ليشمل معنى المعصوم إثني عشر إماماً، العناية الكبرى في عملية الاستنباط، ومن هنا العناية بالأخبار والنصوص، إلاّ أن ذلك لم يدم حتى أخذ الأعلام من الأعلام ولم تنفرد الأخبار بالاهتمام، حين دخلت طرق الأصوليين السنة في المنظومة الأصولية الفقهية الشيعية، ووقع ما يسمى بنزاع الأصوليين والأخباريين زمن محمد أمين الاسترآبادي، (توفي في أوائل القرن الحادي عشر للهجرة) وهكذا كان الفقهاء الشيعة أخباريين في أول أمرهم، ثم أصوليين، ثم أخباريين إلى زمن المحقق التوني، وسيطرت المدرسة الأصولية إلى عصرنا.

ونذكر أن الفقه الإسلامي يمتاز بوجود علم يبحث في أصوله، وهي ظاهرة لا نراها في القوانين القديمة السابقة عليه، وهي مفخرة تسجل لعلماء هذه الأمة، إلاّ أن ذلك لا يمنع من أن نلاحظ السلبيات الآنفة الذكر.

على أي حال، وفي ضمن مدى هذا المنظور، يمكننا ملاحظة أن الفقه الشيعي حتى في الوقت الذي كان فيه فقهاً سلطانياً زمن الصفويين والقاجار والسيد الخميني رحمه الله فضلاً عن أزمنة الاضطهاد والذهنية المهمشة، لم يكن في مستوى آمال دعاة فتح باب الاجتهاد، حيث كان طابع الفقه متمحض في الشخصانية، يغيب عنه فقه الجماعة والدولة وحقول كثيرة فرضتها تطورات الحياة الاجتماعية والمدنية والعلمية

والقانونية، ولأنني أخشى الإطالة أكثر مما يجب، فسأكتفي بالإحالة إلى كتب القانون المدني ومراجعه، ككتب السنهوري والعوجي وأضرابهما، للمقارنة بينهما وبين كتب دورات الخارج في الفقه، عندها ستجد بوناً شاسعاً، فقه متعالي، وفقه واقعي، فقه يصلح للكوفة في القرن السابع الهجري، وفقه ملتصق بالحياة الواقعية إلى أقصى درجة ـ والكلام في غير العبادات ـ يحاكي تعقيدات الحياة القانونية، ويمثل الأفضل في راهننا، وهو ما دفع الفقه الإسلامي إلى الانسحاب من المجتمع، والقناعة بانحصاره ضمن دائرة الإرشادات الأخلاقية والقواعد الإيمانية (التقوى الفردية) والأحوال الشخصية إلى حين، وهي الدائرة التي يزداد الفرد المسلم فيها انسلاباً عن دينه بتصلبه في أوهامه، ونحن نعلم أن المسلم فيها قد أخذ يتشكل في وعيه الإسلام بصورة مختزلة حين أعطاه صيغته القصوى، فهو بمجرد أن يدخل معترك الحياة العامة في المعاملات وفي حقول الثقافة والمعاصرة تتولد عنده الكثير من الالتباسات وسوء التفاهمات الخطيرة، وذلك لأن القيم الأخلاقية قيم تجاوزية بطبعها، ومتعالية عن التاريخ، على الأقل هي كذلك في منظور الأدبيات الإسلامية، بخلاف القيم الاقتصادية والاجتماعية، أي أن القيم الأخلاقية لا تاريخية، أما تلك، فلا يمكن أن تكون إلاّ تاريخية متغيرة سيالة، وذهنية التقوى الفردية بصورتها الراهنة، تأنف التغير والسيلان، وهذه العقلية والرؤية المشوشة من مستحدثات العصور المتأخرة، أما في القرون الأولى فلم تكن تشكل التغيرات الاجتماعية حساسية بالغة كما راح يتعاظم فيما بعد.

كل هذه المظاهر الناجمة عن التحولات الثقافية الكبرى، والتغيرات المدنية والاقتصادية، أدت عملياً إلى الإقصاء التلقائي للشريعة والفقه عن مسرح الحياة، لكنه إقصاء مشرف محاط بهالات التقديس والخطابات التبجيلية، إرضاءً لغرور المسلم واعتزازاً بإسلامه.

وقد يفهم أن المراد تصوير المسألة وكأن الشريعة قد استنفذت طاقتها، أو أن الفقه قد بلغ غاية تطوره، ولم يعد يملك القوة الذاتية على الترقي والمعاصرة، وإذا كان القارئ قد فهم ذلك فإنه مخطئ حتماً في إدراك مقاصدي، إذ المطلوب انتشال الفقه من وهدته القابع فيها بالبحث عن نظريات تكفل تحقق هذه الغاية، وأفكارنا في هذا الكتاب ناهدة إلى تسويد الشريعة كمنجم ثري بالقواعد القانونية الغنية بالممكنات.

لكن كيف السبيل إلى تحقيق هذه الرغائب؟ وكيف نخرج الفقه الإسلامي من أزمته الراهنة؟

بداية، لن أسمح لنفسي بالانشغال بالصراخ مع الصارخين لفتح باب الاجتهاد، ولا سيما أنهم ـ إلاّ ما شذ منهم ـ لا يحسنون سواه، دعوات تسمعها هنا وهناك، لكنها دعوات فحسب، لا تتجاوز إطار التشجيع والحث على إعادة النظر في شروط الاجتهاد وصفات المجتهد، وحسن ذلك وضرورته، يتقمصون بذلك قول من قال: اذهب أنت وربك فقاتلا إن ها هنا قاعدون.

وكل الأبحاث والمحاولات لم تتجاوز الآمال والرغبات، وأخفقت إخفاقاً كبيراً في مجال بيان المدارك والأدلة، أما على صعيد لطم الذات، وتصوير إخفاق الفقه الإسلامي، وقدرته، أو عدم قدرته على مسايرة شؤون الحياة، والحديث عن أزمة الفقه والفقهاء الذين يساندون العقلية الفقهية التقليدية. . . أما الحديث عن كل ذلك، فميدان واسع للتباري كل حسب قدراته الكلامية وألفاظه التعبيرية، ومنصّة عالية للتباهي بفنون زخارف الألفاظ، والتشدق بمفردات وتراكيب يخترعونها ثم يتسابقون إلى تسطيرها، كأنهم إلى نصب يوفضون، في دوامة مملة لا تؤدي عملياً إلى شيء، فينبغي أن يستعاض عن تصايح المتصايحين، بتوجيه الهمم إلى مكامن التجديد، أو الهداية إلى السبل المفضية إليه، أو هي مظنة ذلك.

وكما قلت سابقاً، فإن التجديد الفقهي يكون في موردين: الأول، في أصوله، والثاني، في قواعده، سواء أكان تجديداً في الفهم، أم بإنشاء قواعد أصولية وفقهية مستمدة من مبادئ الشريعة، وبكلام آخر، تأصيل أصول تنير السبيل للفقيه.

هذا من حيث الموضوع، من دون أن ننسى أهمية القيود الإجرائية والمنهجية في الصياغة، والتقنين والاجتهاد الجماعي، والمجامع الفقهية، وكذلك المقررات والتوصيات الصادرة عنها، وغير ذلك مما يقع على قائمة الضرورات المفروضة، يدرج ضمن التجديد في الشكل، وهي شواهد وقرائن تشهد بأهمية الإدراك العميق

للجانب التنظيمي، ونجاعته في كل عمل ذي بُعد تشريعي عام.

فما لم تزل هذه العوائق من حيث الشكل ومن حيث المضمون بإعادة التأسيس، فلن يتحقق ما يسمى بالاجتهاد المطلق، والأهم من كل ذلك، هو سلامة التخريج النظري لأي جديد يقال، أما إطلاق الكلام على عواهنه اندفاعاً مع الرغبات والأهواء انبهاراً ببريق التجديد، أو الرغبة في أن تسلط الأضواء، أو إرضاءً لجمهور المقلِّدة، استمطاراً لمدائحه، نحو أن يقال: هو تجديدي، معاصر، مواكب لروح العصر، يتماشى مع الحداثة، فقيه مطلع على مشاكل عصره وثقافته، متحرر، على نحو ما كان يقال قديماً: فقيه عصره، فريد دهره، آية الله في الأنام، علم الهدى والعروة الوثقى، به تقوم الساعة وبه تنال الشفاعة، العالم العلاّمة، الحسن الفهامة أستاذ البشر، والعقل الحادي عشر. . . إلى غير ذلك من ترهات الألقاب، وزخارف الكلام، الذي لم يعد يخدع إلاّ السذج من المتعالمين ممن تتكلم عنهم مقاماتهم ومراتبهم التي بناها لهم المقلدة، «يا له جمعاً ويا لها من غارة، إني لأعلم كلمة، لو نعق لها ناعق لاتبعوه»، (التجديد ـ الحداثة ـ المعاصرة).

وكم مزقت من شرانق، ولم نتهيب هالات كاذبة، وكم ولجت من أغشية، فلم إر إلاّ بريقاً ولمعاناً، وليس كل ما يلمع ذهباً، وإلاّ النسج على منوال السابقين، والسير على صراطهم.

أين أصحاب التجديد المعرضون عن التقليد؟ أقول لك: اعكس الكلام وضع يدك على من شئت.

فإذاً، الأمر ليس في مجرد الدعوة والادعاء، بل في إبداء التخريج النظري في المكامن الاجتهادية الآنفة الذكر، موضوعاً وشكلاً، وعلى مثل هذا تكلم أو فدع.

فما لم يتحقق التخريج النظري لأي أفكار تطرح، فهي لا تعدو أن تكون كلاماً فارغاً، وسيلة للتسلية الذهنية، والترف الفكري، ولا يكون هذا إلاّ بالتزامن مع تنامي الكسل في نطاق العقل الفقهي.

ومن هنا أهمية هذا الكتاب، الذي يولي قضية التخريج النظري والعلمي للأفكار أهمية قصوى، إثراء لتجربتنا الفقهية والأصولية بصنوف الخبرات، وشتى الإمكانيات، لأن الأفكار التي أسوقها هنا، بالرغم مما قد يعتريها أو يشوبها من نقص أو قصور، تثير الاهتمام، وتحدث القطيعة المطلوبة مع كلاسيكيات الأصول المعروفة التي سنناقش منطلقاتها الفكرية عبر تأصيل المعرفة فيها، بيد أننا لن نسمح للحفر المعرفي المؤدي إلى استكشاف الجذور أن يتغلب على استشرافنا للآفاق، وعلى ما يمكن أن يؤديه البحث في المقاصد وغيرها على صعيد التجديد كافة، والأنماط التي تعكسه في حقل التشريع بالذات من خلال العقل الفقهي.

ولأجل ذلك، ولعمق البحث في المقاصد، ومخاطره في التعامل مع النصوص تثبيتاً أو إلغاءً!!! ينبغي الحذر والتثبت في صفات الشخص المتصدي للبحث، بأن يكون جامعاً للشرائط الكلاسيكية، مستوعباً لعمق الشريعة، والأهم أن ينظر إليها نظر المدقق من خارج النصوص، لا من داخلها خبيراً بالثروة الاصطلاحية في الأصول والفقه واللغة وغيرها وفي تراسل دائم مع التراث، مع الاحتراس ضمن مناخه الخاص هذا من الوقوع في التجاوز التعويضي من دون إحكام التخريج العلمي والنظري المطلوب، وإلاّ صار الموضوع مسرحاً للهواة يقولون فيه باستحساناتهم ما يشاؤون، وسيغدو الفقه الإسلامي ـ والحال كذلك ـ عاجزاً عن تكوين فسحة للارتقاء على مستوى التحديات النهضوية والحضارية السائدة في تسييج عملي لعناصر طامحة مستكنة في الشريعة الإسلامية، لا يمكن أن تتطور وتتفاعل إلاّ بإعمال عقول المجتهدين في داخلها.

كيف يمكن إخراج الفقه الإسلامي من المستنقع الذي يغرق فيه، أم كيف نضع عنه ثقله والأغلال التي عليه؟

أولى الخطوات التي ينبغي اتخاذها هو الإقبال على تمحيص واسع للتجربة الدينية في حقل الاجتهاد، بفهم النصوص والمتمثل في البناء عليها، لا إعادة بنائها، وذلك بتنظيم المؤسسة الدينية الاجتهادية على نحو تستجمع أحسن سمات النظم العلمية البشرية.

والبناء التراكمي للمعرفة الاجتهادية الفقهية يغاير القديم نوعاً، لا شخصاً فحسب، من دون أن يقطع التراسل مع التراث، ليحتلب كل خبرة سابقة من صور تعامل السلف مع قضايا الفقه ومشاكله وآفاقه، ليمثل أمامه رصيد تجارب وخزان معلومات، ومنجم ثري للدراسات الفقهية، وقد أسلفنا القول فيما يكتنف الموضوع من صعوبات بالغة. تتزاوج مع آمال وتطلعات النهضة لينبت في وسطها اقتراحات مثل الاجتهاد الجماعي الذي يؤلف الأرضية الخصبة لظهور مدارس واتجاهات، تعمل في وسط إبداعي تسوده روح النقد البنّاء والنقد المضاد، هكذا نجد خصوبة وتطوراً للمفاهيم القانونية الإسلامية، والذي سيكون في عرضها تباعاً، تطور على درجة عالية في مجال الحقوق يتجسد في الصياغة، لأن الصياغة في علم الفقه والقانون، تحتل مرتبة تكاد تصل إلى أهمية الجوهر، بل هما شيء واحد؛ لتقوّم القانون بالشكل في عالم الاعتبار.

ومفتاح كل هذه النشاطات يكمن في تنشيط بحوث الفقه المقارن، وما دام الفقه الإسلامي غائباً عن هذا المجال، فسيبقى ينوءُ بأحمال الانحطاط التي استنزفت صيغته القصوى المرهونة للتكرار والاجترار، حيث الظاهر كم خامل لا كيف، كم لا فعالية له ولا تأثير.

وهنا يمكن أن نفتح قوساً، ونقول في تواصل مع حقيقة جمود الفقه وتصلبه على نفسه، إن هذا الجمود يرتبط بمدى الفعالية الدينية الاجتهادية على المستوى الشخصي. (فقه الأفراد) أما فقه الدولة وفقه الجماعة وفقه الأمة، فهو جانب مغيب، مع أنه شهد انطلاقات جيدة في كتب الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية وكتب الخراج والأموال، وإن أخذ بعضها طابعاً غير ملزم كما في نصائح الملوك وسياسة الرعية!!!

وقد رأينا الطابع الأخلاقي المعتمد على التقوى الشخصية يتنامى في تناسب مطرد مع إقصاء الشريعة عن الحياة وخروجها عن فعالية الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وهي في هذه المجالات الآن، لا تتجاوز الإرشاد الخمول.

هذا الانسحاب للشريعة من حقل هذه التجاذبات الآنفة الذكر، لم يكن انسحاباً يحكي أفوائية للنظم والقوانين الوضعية، بل يكشف عن استنفاذ الفقه ـ ولا أقول الشريعة ـ لكل عوامل بقائه واستمراريته، واستحسن هنا لزاماً، ومنعاً لتشوش الإصطلاحات، التذكير بالفرق بين كل من مصطلح الشريعة ومصطلح الفقه، لعموم الأول حيث يشمل الفلسفة والكلام وغير ذلك، أو لأن الفقه هو خصوص الفهم البشري للشريعة وليس منها عند البعض، وعلى الأول تكون النسبة عموماً مطلقاً، لأن بعض الفقه، وهو ما كان قطعياً هو من الشريعة، وجرى هذا في العصور المتأخرة زمن تشعب علم الأصول، وقبل ذلك كان المصطلحان مترادفين، وربما سمي الفقه الأكبر للعقيدة، والفقه الأصغر للنظام.

والفقه، على الرغم من كل محاولات التقديس المستوردة والمستعارة من النصوص الأصلية الأولية، لم يستطع أن يكون متعالياً عن تغيرات الزمان والمكان، فيما بقيت النصوص الأولية لقوة مكامنها التأويلية، ترتبط بالواقع ولا ترتبط به، وقد زودت بقدرة فريدة على الانزلاق عند أي تغير يصيب الأحوال والوقائع، وليس هذا فحسب بل وبالقدرة الفريدة على التعويض أيضاً بالطاقة التأويلية نفسها التي تتجلى في اختلافاتها باختلاف الأحوال والأزمان.

التجديد الفقهي:

بداية، يمتلك العقل العربي الحالي قدرة على التجديد في حقل الفقه وأصوله، وهو العقل المشهود له بالإبداع قديماً في العلوم والفقه وأصوله، وعلم الرجال، والتوثيق السندي وعلم مقارنة الأديان كما عند ابن حزم، وحتى لا نقع ضحايا خداع العناوين وبريقهاالأخّاذ، لا بد من التمييز الواعي بين التجديد والتغيير، وذلك لأن التجديد إذا كان من الخارج فهو أشبه شيء بالمكياج الذي يراد منه إخفاء البشاعة، أو يشبه إلباس الميت ثياباً جميلة ونظيفة، إن المدى الذي يتحرك فيه المجدد هو الداخل، أي داخل الثقافة، وداخل النصوص المكونة لهذه الثقافة، ولا يطل على الخارج إلاّ بمقدار يسمح له الأخذ بجميل ما استجد من منهجيات وطوارئ.

لأن التجديد استنزاف إيجابيات العناصر الثقافية الأساسية، واستنطاقها وإخراج مكامنها، وتحفيزها على التبدي والظهور، وإلاّ كان الأمر تغييراً لا تجديداً.

فالتجديد فوق ذلك هو إعادة بناء الموروث الثقافي، ينطلق من رؤية كونية عامة فالتجديد ـ فوق ذلك ـ هو إعادة بناء الموروث الثقافي، ينطلق من رؤية كونية عامة، إنه إعادة بلورة عالم جديد، وإبراز تصورات جديدة، طالما أن العالم تحكمه الأفكار التي تنسجها العواطف وتصنعها المشاعر، فإعادة بناء حياتنا الإسلامية يعني فهم الضرورة الموضوعية للتجديد والتشريع، وهو أمر غير العلم والتكنولوجي، فإن السير على منوالها ورفض التصورات الغربية لا يتضمن أي تدافع منطقي، على أن تطورات العلوم مدينة لتاريخ طويل من تراكمات التجارب، شاركت فيها شعوب الشرق بقسط وفير، فهي ليست محض ابتكارات غربية، وإن بذل الغرب جهوداً جبارة لتكريس ذلك عبر الفصل بين تاريخ العلم وبين العلم نفسه، بهدف تغييب المنطلقات التأسيسية لمسيرة العلم هذه التي أسهم فيها المسلمون بنصيب وافر.

على كل حال، حتى حينما نعمد إلى المكون الثقافي، فينبغي التمييز أيضاً بين الإسلام النمطي والإسلام التاريخي الظرفي، وهنا أتجاوز عمداً ما أحدثته أنماط الحياة الأوروبية وتنوعاتها في المجتمعات الإسلامية، التي كانت السبّاقة إلى استعارة أشكال تنظيمية وإدارية غربية، استجابة للتحولات المتسارعة في منظومة القيم والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أتجاوز كل ذلك لاعتقادي أن هذه التغيرات الجذرية في حياتنا انعكاس شرطي يفضي إلى استجابات شرطية ذات طابع سجالي غالباً، وعادة ما يكون مصحوباً باندفاعات عصابية جماعية، من أقوى أثارها السلبية انطمار البؤرة المركزية، وهي هنا المكون الثقافي الداخلي، والنصوص الأولية التي يقع على عاتقها الإجابة عن التساؤلات المواكبة، وهذه الإجابات حينما تنطلق من المركز والبؤرة السالفة الذكر، هو ما نعنيه بالتجديد الديني، وبما أن حجم التغيرات المتلاحقة حاضر على كل الصعد، فالتجديد، بما

يمثل من إجابات، سيكون على كل الصعد، التي يغمرها الالتباس ويسودها الارتباك، فالتجديد قتل القديم فهماً وإدراكاً، وبحثاً، ووعي الحاضر مع ما يزدحم فيه من الاستفهامات المتنوعة، وفق منهجية تتيح لنا تشكيل منظومة الحاضر المكتنز بالتوثبات، لا الحاضر الذي يستنسخ الماضي، ولا الحاضر الذي يحدث قطيعة مع الماضي، بل الحاضر الذي يرتبط بوشائج عضوية مع القديم، مزيج من جميل الماضي والحاضر، في سياق وعي عميق مع تلمس الخطوات التي ترسمها الروّاد، بذلك تبعث الحياة في نسغ تلك المساحات الهامة في الفقه، والتي تعطلت عن التكامل والتعاظم طولياً فانشغلت الساحة الفقهية محتبسة في دائرة هموم الفرد ووظائفه الشرعية، غافلة عن التحديات بالغة التصعيد والتنوع التي تطرحها تقلبات الحياة وتموجاتها، وما يزخر به الاجتماع المدني من تحولات وما يحتضن من اختلالات.

وبكلام آخر، التجديد في الفقه وأصوله تارة يتعلق بالجوهر (الموضوع)، وتارة يتعلق بالشكل، وفي كلا الحالين، لا بدَّ من منهجية تتبع، وهي إما من خارج النسق الإسلامي، وإما من داخله، والأول عماده الإسقاط، أي إسقاط نظريات منهجية غريبة على التاريخ والفقه والتفسير واللغة. كما هو الحال مع التفكيكية، والبنيوية، والتاريخية، والتركيبية، والألسنية، والماركسية، ولا يوجد ما يمنع من الاستفادة من هذه المناهج.

أما الثاني، فإنه يعتمد أنساقاً إسلامية يتصيدها الباحث بالتنقيب عنها بين كنوز التراث، فإذا هي فسحات مضيئة، ورب مسائل علم لم يلجها أحد بعدُ، فيعمد إلى إبرازها وبيان طرق الاستفادة منها عبر تثمينها وتثويرها، هذا تجديد من داخل، وذاك تجديد من خارج.

وأهم الموضوعات التي يكمن فيها التجديد هو الفقه وأصوله، لأن الفقه أكثر احتكاكاً بحياة الناس في السياسة والاجتماع، ولأن التجديد أيضاً يخرجنا من الدائرة المغلقة والمتمثلة في اختصار حركة الفقه على نقل أقوال السلف وحفظها في مختصرات ثم شرحها وتكرارها. وغير ذلك، وكانت النتيجة أن توقف النمو

الفكري والفقهي في حياة الأمة، التي اقتصر علماؤها جهودهم على التلفيق والانتقائية والتخير من أقوال القدماء مع أن الانتقائية من دواعي التقنين لا التجديد.

حظيت دعوات التجديد الفقهي بتأييد واسع بين علماء المذاهب، وكما في الوسط السني، ظهرت في الأوساط الشيعية دعوات إصلاحية عديدة ـ على الأقل هذا ما كان يعتقده أصحابها ـ لكن ضمن الحالات التي تعمل فيها الآراء ضمن منظومة فقهية ذات جذور مشتركة فالأخباريون مثلاً، رأوا في حركتهم حركة إصلاحية تعود بالفقه والتشريع إلى الأخبارية الأولى التي كانت تعتمد مبادئ وطرق استنباطية مغايرة لما آلت إليه الأمور فيما بعد، لكن الأخبارية والأصولية كانتا تعملان ضمن فضاء واحد، ولم يلاحظا في صراعهما ما كان يستجد ويعتمل خارج هذا الفضاء.

وهذا شأن كل الحركات السلفية وغيرها، التي تتجاوز الثنائية المحرمة في رؤيتها، أعني ثنائية الداخل والخارج، مؤثرة تسبيح الذات وتسييجها وتحصينها بدل الافتراس، والهضم، هكذا يكون الإسلام في الدائرة السلفية مجرد عنصر يوائم مستجدات الحياة ومشكلاتها القانونية ضمن مشروع أسلمة العلوم والمعارف، وهو ما شكل اعترافاً ضمنياً باستنفاذ الإسلام طاقته على الانتاج والإبداع، أو تهميش طاقة الإسلام الإبداعية في عقول أبنائه الخانعين.

التجديد المنشود هو الاجتهاد الذي يستثمر الطاقات المخزونة في النصوص، ويبدي مكامن قوتها، ويجلي قدرتها على إنتاج، بله اكتشاف النظريات، ووضع القواعد، والتناسل مع مستجدات الحياة خارج المنظومة، وفي رأيي أن الفقه الشيعي كغيره على الرغم من تباهيه بفتح باب الاجتهاد، هو أبعد ما يكون عن هذه التطلعات على الرغم من ثراء منظومته الفقهية المتميزة بخصوبة الإنتاج، لو قدر إعمال العقول بطريقة مغايرة لما هو سائد، وعماد هذه الطريقة اعتماد مبدأ التلاقح، وفتح باب المقارنة، الذي لا يتصور انفتاح للاجتهاد بدونه في عصرنا.

بالنسبة إلى الفقه السني ـ وهو الفقه الذي انتهى عنده عصر النص بوفاة

الرسول ﷺ - فقد صدمته التحديات باكراً، وقد استطاع فقهاء هذا الاتجاه استحداث جملة من القواعد والنظم كآليات استنباطية، مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها، ادعوا قيام الدليل على حجيتها، وأثمرت هذه الآليات منظومة فقهية وأحكاماً كثيرة في شتى مجالات الحياة آنذاك، ويبدو أن هذه الآليات لم تكن محكومة للسكونية، فقد أخذت شبكة الاستنباط هذه تزداد تعقيداً ودقة، فتحدثوا في مسالك العلة وأقسامها، ومستند الإجماع، وكتب الأصول مليئة ببيان الشروط والقيود، وكان الكلام في المقاصد يجري في مباحث التعليل من القياس، كبحث فرعي، ثم تنامى البحث فيه، حتى بلغ الغاية عند الشاطبي، وتلقف رواد عصر النهضة هذا المبحث لما رأوا فيه أفاقاً تطويرية وتجديدية، بينما الأمر في المذهب الشيعي يختلف تماماً، فقد امتدَّ عصر النص عندهم إلى بداية الغيبة الكبرى عام (٣٢٩هـ) يعني أننا إزاء كم ضخم من النصوص، لا يشعر معها الفقيه الشيعي بالعوز إلى طرق استنباطية غير القرآن والسنة، إذ الإجماع عندهم يذكر متابعة، والحجة من أقسامه هو الإجماع السكوتي، أما العقل فهو حجة بملاك كونه كاشفاً لا مصدراً، فلم يبق إلاّ القرآن والسنة.

ومن هنا كان الفقه الشيعي فقهاً نصوصياً في الدرجة الأولى، وهذا لا يعني أن هذا الفقه لم تجبهه الحقيقة التالية: إن النصوص متناهية بينما الوقائع لا متناهية، لكنه كان يجد الحلول فيما يفرضه الزمان وتغيُّر الأحوال في الأصول العملية وهي المنظومة التي تضخمت مع مرور الزمن متحاشياً القياس، لأنه مبني على استنباط العلة ولحاظ الملاك الذي لا قطع به، ومن الطبيعي حينئذٍ أن لا يعرف الملاك إلاّ من خلال الشرع نفسه، أي من أوامره ونواهيه، وبذلك اختفى في الوسط الشيعي البحث عن علل الأحكام ومقاصد الشريعة حيث لا موضوع لها.

ومن الطبيعي ـ على أقل تقدير ـ أن يتأخر انتشار قاعدة تناهي النصوص ولا تناهي الوقائع عنه في الفقه السني، وهي القاعدة التي تدفع الفقيه إلى البحث عن طرق أخرى للاستنباط يقيم الدليل على حجيتها أولاً، ثم يسعى تالياً إلى

تعميقها، وهي الملجئة للفقيه أيضاً إلى الاعتقاد بانسداد باب العلم والعلمي وما يلزم عنها لزوماً منطقياً، وهو القول بحجية الظن المطلق، والفقيه الشيعي يختزن في ذهنه عدم حجية القياس لورود النهي عنه، وهو يقول بذلك حتى لو آمن بحجية مطلق الظن، ومن المعلوم أن طرق الاستنباط الأخرى كالاستحسان والمصالح المرسلة متفرعة عن القياس بصورة أو بأخرى.

يضاف إلى القول بعدم حجية الظن المطلق، يوجد في الأدبيات الشيعية روايات مستفيضة عن أهل البيت عليهم السلام ومفادها: أن دين الله لا يصاب بالعقول، وأن ملاكات الأحكام التي هي المفاسد والمصالح الموجودة في متعلقاتها لا سبيل إلى معرفتها ـ كما سلف ـ إلاّ من خلال الأمر والنهي، فيكون الأمر من الناحية العملية الإيمان بأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، الموافق لقول الأشاعرة، وحتى مع ورود الأمر والنهي فإن الذي نحن على يقين منه حقيقة هو حكمة التشريع وعلته، لا علة الحكم، وترتب المصالح والمفاسد غير معلوم مع انتفاء القدرة على المتعلق بمعنى أنه لا يعلم بقاؤه، لاحتمال أن يكون للقدرة عليه دخل في ترتب المصلحة والملاك، فمع انتفاء القدرة على معرفة ملاك الحكم لا يعلم اشتمال الحكم على مصلحة، ومن هنا أجرى الفقه الشيعي الأصول المؤمّنة في الوقائع التي لم ترد فيها نصوص إذا عجز عن التخريج، وسيأتي.

هذا كله مترتب على كون الفقه الشيعي فقهاً نصوصياً ـ كما قلنا ـ لكن المهم التأمل في المنظومة الأصولية والفقهية الشيعية، هل يوجد فيها مقتضى وشرط وعدم مانع، أي علة تامة للقول بالتجديد؟

بداية أعتقد أن الفقه الشيعي عاش منذ ظهوره ـ وهنا لا يهم إثبات أن الشيعة أسبق إلى التدوين في الأصول أو لا ـ على الاستمداد من الفقه السني والتأثر به، وهذه حقيقة طبيعية مترتبة على الاعتقاد بامتداد عصر النص إلى الغيبة الكبرى عام (٣٢٩هـ) أو انقطاعه عند وفاة النبي صلى الله عليه وآله عام (١١) للهجرة، ويشهد لهذه الحقيقة أن علماء الشيعة ومراجعهم القدامى كانوا على تماس وثيق مع فقه المذاهب الأخرى، فكتب السيد المرتضى (٤١٣هـ) الانتصار في الفقه المقارن، وكتب

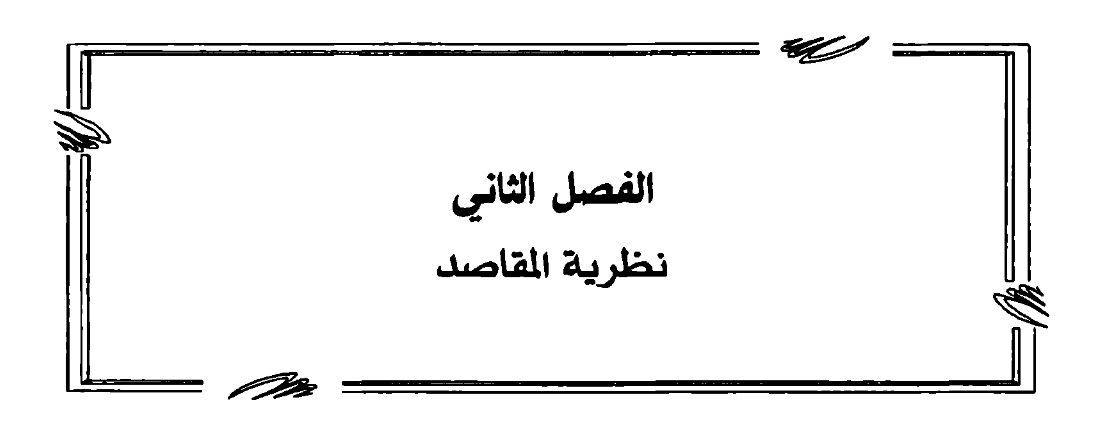
الأصول مليئة بالمماحكات مع آراء العامة، وهذا ابن الجنيد يُرمى بالأخذ بالقياس، وهذا الشهيد الثاني يقوم بتدريس المذاهب الأربعة في بعلبك في القرن السابع للهجرة، والظاهرة بعدُ منتشرة، سهل معها أن يتهم محمد أمين الاسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ) زعيم الحركة الأخبارية في المدينة المنورة الأصوليين بالأخذ عن السنة طرق الاستنباط المعروفة عندهم، واستمر عصر الاستمداد إلى زمن سيطرة الشاه عباس صفوي على إيران بداية القرن العاشر للهجرة، وهو زمن تحجر المذاهب وتصخرها على نفسها، وهو بداية عصر جديد للتشيع المعروف بالتشيع الصفوي، كان الاستمداد فيه يلاحق أدق التفاصيل، ولا يوفر شكل التصنيف وترتيب الفصول والمباحث بل والمسائل وطريقة التصنيف التي تتمازج فيها المصطلحات البلاغية، والكلامية، والفلسفية.

وقبل عصر النهضة العربية لا يوجد ما يحوج أي من المذاهب الفقهية للدعوة إلى تجديد الفقه، إذ لم تكن إشكالية مطروحة أصلاً، وعلى امتداد تاريخ الفقه الشيعي لا يوجد نظرية تجديدية للفقه إلى زمن انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وكذلك الحال في تاريخ الفقه السني، حتى نظرية المقاصد لم تكن في مجال التجديد منذ بدايتها عند الجويني كفرع من مباحث التعليل في القياس إلى زمن الشاطبي.

نعم كان الفقه عامة يتطور من داخل، أي داخل المنظومة التي يعمل فيها، فتضخمت مباحثه وتوسعت وكثرت التفريعات، وهو أمر عادي في تاريخ تطور العلوم طراً، من غير أن ننفي أن نظرية المقاصد صارت عند الشاطبي وسيلة لتطوير الفقه على مستوى الإشكاليات المطروحة التي لم تكن تشكل تحدياً قياساً على ما استجد في العصر الحديث، فكان التطوير من خلال نظرية المقاصد يجري في الحدود الطبيعية لتطور العلوم، لكن النظرية بحق غنية بالإمكانيات، وتمتلك قدرة متميزة على التعديل بالحذف والإضافة كما سيأتي، فلا مانع إذاً بحسب المبادئ والطرق من أن تبحث نظرية المقاصد في الوسط الشيعي، بل أكثر من هذا، إن أصول الفقه عند الشيعة يعتبر الأرضية الأكثر خصباً لنموها وتوسيع آفاقها، ولا

سيما بعد نجاح الشاطبي والطوفي في إفرادها كنظرية مستقلة، وكانت قبل ذلك تعيش حالة التهميش في البيئة الشيعية، وهو إجراء يعكس إرادة التفرد وبيان الخصوصية المذهبية، فلا يظهر أن الفقيه الشيعي اطلع على النظرية أو غيرها من النظريات المتضمنة خروجاً عن المسار التقليدي، وهي آراء لم تعرف أيضاً بين علماء السنة كثيراً، ولم يشتهر كتاب الموافقات عندهم، ربما لجريه على خلاف العادة في التصنيف الأصولي، ولوعورة أسلوبه، ودقة مباحثه، وكثرة تشقيقاته على غير الدارج في الأساليب الأصولية، كما أن رسالة الطوفي لم تشتهر أيضاً إلاّ مؤخراً.





التعريف:

لم يبد الشاطبي اهتماماً يذكر فيما يخص تعريف المقاصد الشرعية، لا في اللغة ولا في الاصطلاح، مخالفاً بذلك الفنية المنطقية بلزوم التعريف، والظاهر أن السبب يعود إلى بداهة المقصود المترتب على رواج المراد في كتب من سبقه، ووضوح المعنى اللغوي المراد اصطلاحاً أيضاً، وربما رأى الشاطبي أن التقسيمات والتشقيقات التي سيذكرها فيما بعد تفي بفهم المراد من المقاصد الشرعية، فيكون تعريفاً بالتقسيم من دون عبارة جامعة وصياغة مانعة، على كلٍ هي سنة من سبقه في الحديث عن المقاصد، حيث أعرضوا عن التعريف، وكأن في الإعراض نوع تعريض بالطريقة الكلاسيكية التي أسرفت في بيان التحديدات، وأغرقت البحث في المنظومة الأصولية التي نأت عن الأهداف التي وضع علم الأصول لأجلها، حيث الغالب شرح الألفاظ والتعليقات على الشروح ثم الاختصار، وهكذا في دوامة أثقلت علم الأصول فيما لا فائدة فيه، فإذا كان القول بالمقاصد كنظرية يراد لها أن تحتل دوراً في المشغل الفقهي الإسلامي، وأن تجسد انتفاضة على القيود التي تراكمت على جوهر هذا العلم وأهدافه، فلماذا لا يكون أيضاً انتفاضة وثورة على الأشكال التعبيرية السائدة فيه، وهو ما أراده الشاطبي فعلاً، ومن هنا فرادة أسلوبه في الأصول، وهو الأسلوب الذي يصفه «دراز» بأنه كمن يسير على أسنان المشط، لقد سعى الشاطبي إلى إيقاف المراكمة في حقل المقاصد لصالح نقلة نوعية، تلك

المراكمة التي بقيت أسيرة منهج واحد، وأفق علمي محدود منذ الجويني، لذلك بقيت الإضافة كمية، وأثرها في الفقه والأصول محدود ومتواضع.

لقد شَكّل القول بالمقاصد مع الشاطبي موئلاً للتفلت من فوضى المعايير البحثية والمنهجية التي تسببت بحدوث حالة جنونية تمثلت بإطلاق الأحكام والآراء المتضاربة، والتي أسندت كلها إلى دائرة الاجتهاد الكلاسيكي، وما أعقب ذلك من اختلافات وانشقاقات بين المسلمين جماعات وأحزاب، أدت بدورها في حركة جدلية غنية إلى استنبات كثير من الآراء الفقهية على حواشي وأيديولوجيا هذه الفرق والجماعات، إزاء ذلك رأي جمع من الفقهاء الأصوليين، أن القول بالمقاصد يؤلف سداً، يحول دون التداعيات الخطيرة المفترض تواليها فيما لو قدر ترك الأمور على حالها، ولم نجعل للمقاصد مهمة ترمي إلى ضبط العناوين والقواعد تلافياً للتلاعب، وتلافياً لسيادة الاجتهاد التجزيئي المتوارث.

مع نظرية المقاصد، يزول هذا التهيب في اقتحام الشائك واللامقروء في النصوص، ولا يثنيها الجمود عن صدم الواقع بغية تحفيزه وتحريكه، وإثارة ـ من ثم ـ النصوص في أبعادها المحصورة تلافياً لأزمة مركبة يتداخل فيها الاقتصاد بالسياسة والفكر..

نعم، على أن لا تكون البحوث المقبلة مجرد ترف فكري، يؤدي في الأخير بالقارئ إلى القنوط والإحباط. في الوقت الذي يراد من هذه البحوث المقاصدية، بعدما نأت المسافة بين الفقه الكلاسيكي وبين الواقع، نفي النظرة التجزيئية للأحكام والنصوص لقصورها عن إدراك المراد الجدي للشارع، وتعدي ذلك إلى فقه الجماعة والأمة.

والبحث المقاصدي يضعك أمام منهجين: قراءة نصية وقراءة مقاصدية من دون الاعتقاد بأن بينهما حدوداً فاصلة، ومعلوم أن القراءة المقاصدية نبتت في تربة القراءة النصية التي شكلت مجال استقراء الأحكام التي تم استنباطها في مرحلة سابقة وفق المنهج التجزيئي.

ومع وضوح هذه الأهداف والغايات التي رافقت النشأة، تكلف جمع من المتقدمين والمتأخرين بيان تعريف لنظرية المقاصد، نحو ما ذكره الطاهر بن عاشور: مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

ونحو ما ذكره علال الفاسي بقوله: المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه(١). وجه التكلف بعدُ تعريف ابن عاشور عن الصياغة المنطقية المتداولة في التعريفات، مثل عطفه المترادفين اصطلاحاً بقوله: هي المعاني والحكم... إضافة إلى بعض الحشو، لذا فهو تعريف للإسم، وليس بالحد ولا بالرسم، بل إن التعريف المذكور، أفاد التعريف بالأعرف، لأن التعبير عن المقاصد والحِكم بالمعنى والمعاني هو المعنى السائد قبل الشاطبي لإرادة المعاني(٢).

وكان على علال الفاسي الاكتفاء بالوضوح اللغوي الذي ينبغي معه الإعراض عن التعريف بدل إظهاره، والتهويل بالأسرار المدعاة!!!

وقريب مما مضى، اختيار أحمد الريسوني: مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد، ولا يبعد عن الجميع تعريف الزحيلي(٣).

---

(١) راجع تعريفات القدماء في «الاجتهاد المقاصدي» لنور الدين بن مختار الخادمي ضمن كتاب الأمة، عدد ٦٥ ص ٤٨، مقاصد الشريعة لابن عاشور ٥١ مقاصد الشريعة ومكارمها لعلال الفاسي.

(٢) راجع شفاء الغليل للغزالي ١٩٥، جامع البيان للطبري ١٠/ ١١٣ البزدوي في كشف الأسرار ١/ ١٢.

(٣) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الزحيلي، أصول الفقه ٢/ ١٠٤٥.

عرض النظرية:

تقوم النظرية على المبدأ القائل: إن الشريعة موضوعة لتحقيق المصالح للناس في العاجل والآجل، إما بجلب النفع لهم، أو لدفع الضرر والفساد عنهم، كما دل عليه الاستقراء وتتبع مرادات الأحكام، والكتاب والسنة زاخران بما يدل على هذا المطلب، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦] وقوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الحج: ٧٨] وقول الرسول ﷺ: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وغيره[١] إضافة إلى الإجماع، وينبغي أن يكون موضوع رعاية الشريعة للمصالح من بديهيات المسألة، ومما لا يمكن أن يرتاب فيها من خَبرُ الشريعة الإسلامية، واطلع على مكامن أحكامها وسمو تعاليمها.

هذا نموذج مختصر لعرض النظرية، وعلى من أراد التوسعة الرجوع إلى كتبهم المبسوطة، وإنما نريد أن نقول ما لم يقله أحد، وإذا ما حصل خلاف ذلك، كان توطئة له.

---

(١) (أخرجه ابن ماجه والدارقطني)، وحديث: الخلق كلهم عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله (الطبراني في المعجم وأبو علي في مسنده) وحديث: الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها شهادة أن لا إله إلاّ الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، (سنن أبي داوود وابن ماجه).

لكن يلاحظ أن الشاطبي نفسه يتجاوز هذه الطريقة المعهودة عند الأصوليين والفقهاء في الاستدلال، فهو بدل أن يظهر براعته في حشد الآيات والروايات ومعاقد الإجماع المتصل بالمسألة، نراه يتجاوز كل ذلك إلى الاعتماد قبل الشروع على مقدمة كلامية، وما أن يشرع في بيانها حتى يسرع إلى لفظها مبيناً أن المعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره. والاستقراء الذي يعتمد عليه الشاطبي لبيان واقعية دعوى ابتناء الشريعة الإسلامية على المقاصد فمع أنه لم ينفرد به[١] يستبطن ثغرة منطقية على الشاطبي أن يتجاوزها، وهي مشكلة التعميم ـ كما سيأتي ـ إذ لا مشكلة في التعميم مع كون الاستقراء كاملاً، لأن القضية المستخرجة فيه تساوي القضية المستخرجة من القياس الاستنباطي، لكن الاستقراء الكامل نادر الوجود، لعدم اشتماله للأفراد المقدرة الوجود، ومثاله في الطبيعيات ظاهر، وفي الشرعيات أحكام الوقائع الغير الحادثة، والتي تختلف في النوع عما ورد فيه النص (المستحدثات) فإن الاستقراء لم يشملها، وحينئذ تبقى مشكلة التعميم حاضرة.

والاستقراء سواء قام على الملاحظة في الشرعيات، أو على التجربة في الطبيعيات هو انتقال من الخاص إلى العام، والنتيجة فيه أكبر من المقدمات، عكس القياس، وعليه كيف جاز للشاطبي القول: «فإذا دل الاستقراء على هذا (رعاية المصالح...) وكان في مثل هذا مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة» مع علمه بأن مذهبه هذا مخالف لما عليه الغزالي الذي اعتبر أن الاستقراء الناقص لا يفيد علماً كلياً بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر، لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات، وفي موضع آخر: إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور

(١) فقد اعتمد ابن القيم (ت ٧٥١هـ) على الاستقراء في استنباط كثير من قواعد الشريعة في كتابه أعلام الموقعين.

الاعتقاد الحاصل عن اليقين[١]، وبذلك يدعي الشاطبي إمكان أخذ اليقين من الاستقراء الناقص وهي دعوى غريبة عن المنطق الأرسطي.

ويمكن القول، إن إفادة العلم بالاستقراء الناقص متفرع عن كون الاستقراء معللاً، أي سببية المصالح لتشريع الأحكام، وهذه العلية هي التي جعلت الاستقراء معللاً، وبالتالي متجاوزاً لمشكلة التعميم، فلمكان السببية أمكن التعميم، ومن هنا قطع الشاطبي بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، فإنه لما كان معللاً أمكن الاضطراد.

وعلى أي حال، لا ينبغي الشك بمراعاة المصالح في الشريعة الإسلامية، لكن احتيج إلى بيانها لسببين: الأول بيانها لجماعة المثقفين الذين تزداد المسافة بينهم وبين فقه الشريعة، والثاني مواجهة الادعاءات هنا وهناك والتي تنادي بقصور الشريعة الإسلامية عن الاستجابة القانونية لمتطلبات الحياة، ولأجل هذا وذاك، الانطلاق من أسس ثابتة برهانية ألزم في الإقناع، وفي الكل يقال: رب بديهي عند شخص نظري عند آخر.

وقد أدى الاستقراء عند الشاطبي إلى النتيجة التالية: إن مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام هي حفظ المصالح وجعلها، ودرء المفاسد ودفعها، وهي نتيجة كان الشاطبي يدرك جيداً مدى أهميتها، وبالتالي إظهار أنها نتيجة استقراء، لا دلالة نصوص بصيغها، نعم على المسلك الاختراعي للنصوص الغير المقروءة، تكون المقاصد والكليات الشرعية مداليل لهذه النصوص الخفية المكتشفة بالاستنباط العقلي، أو هي النصوص نفسها بتعبير أدق، وعليه تكون مجالات الاجتهاد على الشكل التالي:

١ - الاجتهاد في النصوص، وتعريف معانيها من ألفاظها، واستخراج الأحكام منها.

---

(١) راجع الغزالي، باب الاستقراء وباب التمثيل، معيار العلم في فن المنطق ١١٨ - ١٢٣.

٢ ـ الاجتهاد في المقاصد، وتعرف من جملة النصوص، بأن تعرف الحكمة في كل نص شرعي جاء بحكم.

٣ ـ الاجتهاد والاستنباط مما وراء النصوص، فيما لم يوجد فيه نص، باعتبار أن الحوادث لا تتناهى، بينما النصوص متناهية، وهنا نحتاج إلى معرفة العلل ومسالكها، وإلى التعرف أيضاً على مناط العلة.

إن نتيجة الاستقراء والحال كذلك، ستكون كبرى قياس استنباطي قائم على القطع بدل الظن، كما هو الحال في علة القياس، وهي قضية ستكون من أولى نتائجها الخروج من ضيق الظن إلى سعة اليقين، أما ما يترتب عليها ترتباً منطقياً، فهو أمر بالغ الخطورة والأهمية، لأن القياس المنطقي حينئذٍ رافع لموضوع الأصول الموهومة الفرعية، بل هو رافع لموضوع الإجماع أيضاً ـ كما سيأتي ـ وإن لم يكن وارداً عليها، فلا أقل من الحكومة.

إذاً فالقضية المترتبة، والحكم المستنبط اعتماداً على نظرية المقاصد ورعاية المصالح، يجوز التعبد بها شرعاً، لأنها اعتماد على النصوص الكلية المستخرجة بالاستقراء من النصوص الخفية، وهي متيقنة الاعتبار، أو مظنونة على أقل تقدير تشمله الأدلة الدالة على لزوم اتباع هذا الظن، لأنه ليس غير مجموع النصوص المظنونة الصدور، أو الدلالة.

ومع التأمل نجد، أن كثيراً من آليات الاستنباط الشرعية، مع دراسة شاملة لها في الفكر التشريعي الكلاسيكي، الهدف منها هو إبراز وظيفتها في إضفاء التبرير الأخلاقي على حلول القضايا والنوازل، إنها مجموعة من الطرق الفكرية البراجماتية (اللاصورية) تهدف إلى إرجاع الحدث الحاضر إلى أسسه الحقيقية، وحلوله الجاهزة في الماضي والتي تنتظر من يتكشفها، فبنوع من الانتشار الارتدادي، وبتفخيم ما يقوله الماضي، نطقاً أو صمتاً يرتاع الوعي الديني إلى قدراته في الاستجابة للأمر الواقع، بترويض الواقع الحاضر، والحكم عليه داخل إطارات القواعد والقيم التي خلفها التقليد، وإعمال نظرية المقاصد يحقق ذلك على أكمل وجه.

أقسام المصالح:

المعروف عن القوانين الوضعية أنها غير ثابتة المعنى، لكن الظاهرة القانونية الرئيسية فيها منذ أيام العمل بقانون «مانو» و«حمورابي» و«بوخوريس» و«داركون» و«صولون» والألواح الإثنا عشر، ومن بعدها مدونة «جوستنيان» وصولاً إلى التشريعات الوضعية الحديثة، هي أنها قائمة على مبدأ جلب المصلحة ودفع المفسدة من هذا التشريع، وهو مبدأ كان معروفاً في القانون الروماني باسم المنفعة العامة.

والمشرع الوضعي، لاحظ أثناء تشريعه وجوه المصلحة في مجتمعه فعمد إلى التيسير قصداً وإن لم يعرف مآله عملاً، سواء ذلك في حقل الأحوال الشخصية وأحكام الأسرة، أم في حقول المعاملات، ولأجل هذا القصور في الرؤية كانت الاصلاحات تتعاقب على القوانين، فقانون «صولون» مثلاً تعديل لقانون «داركون» وكانت ظاهرة عدم المواءمة بين التشريع والمصلحة تنكشف بتقادم الزمن.

وإلى جانب أن مبدأ المصلحة قديم في التشريعات الوضعية، توجد ظاهرة أخرى نستكشف من خلالها مقاصد الشرع وقيامه على مبدأ المصلحة أيضاً، وذلك بمراجعة وملاحظة ما قبل نزول الشريعة، وكيف أن العقول آنذاك متسالمة على رعاية القواعد العامة للمصالح من حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسب، وإن أبرز تاريخ التشريع صوراً لتحلل المشرع في أحكامه، لأن المهم أن في العقل البشري ميلاً إلى رعاية هذا المبدأ، وجاء الإسلام لتوجيه السبل وكشف الطرق السليمة وإن كانت في غاية العموم في العبادات وبعض أحكام الحدود، المهم أن جلب المصالح ودرء المفاسد مطلب فطري ونزوع جبليّ، ويصلح أن يكون مصدراً لإدراك المصالح في المجالات التي يمكن أن يجول فيها العقل البشري، وتحدوه الرغبة في اكتشافها.

وإذا كان من المضني أن يستشف الباحث الأصولي والفقيه المدرب الروح السارية في التشريع الإسلامي من جماع الأبحاث الفقهية والأصولية الناظمة لشتات

عقدها والمتمثل في رعاية المصالح، فإن الأمر مع الباحث في المقاصد يختلف تماماً، فهو يلاحظ هذا السريان بشكل أكثر فعالية وإثارة، ويمتلك لذلك قدرة أوسع على استشراف الحكم في وقائع مستجدة، أوسع من مجرد تخريج الفروع عن الأصول والعمومات والاطلاقات، وعلى خلاف الأصولي الذي يشبه حاله حال السمكة التي لا تعرف عن الماء شيئاً، يدرك المقاصدي مكامن القوة والديمومة في التشريع الإسلامي، فهو يتجاوز استاتيكية النص الديناميكية المعنى، إلى الركائز التي انبنى عليها صرح التشريع كله، تلك الصلة الخفية المنبثة في كل حكم من أحكام الله تعالى، والذي يساوق الكشف عنها باعتبارها علة، الكشف عن منابع التجديد المتجددة في تراثنا، والمعقودة عليها الآمال في نهضة مستقبلية، لكن بعض الجهود المبذولة في بحث المقاصد، تصور الأمر على أنه مجرد تغيير سطحي وغير مؤثر كتبديل عمود الخيمة، فيقتصرون على البحث في أنه كيف يمكن تخريج ما بين أيدينا من أحكام فقهية على ضوء نظرية المقاصد، فيختزلون البحث في المقاصد على أهميته إلى مجرد قيمة استبدالية تعويضية للأصول بالمقاصد.

ومن جهة أخرى، فإن أولى النتائج المترتبة على إقصاء اللحاظ المقاصدي المنوط بالمصلحة هو تفريغ التشريع من محتواه، وترك الأبواب مشرعة، فيسهل على أصحاب الأهواء تحميل الفقه والشريعة ما شاؤوا من مضامين لا تنسجم إلاّ مع رؤيتهم، لمجرد أنها تتوافق شكلياً مع ظواهر النصوص، ولو من طرف خفي، وهذا ما يفسر الكثير من الفتاوى والأحكام في متعدد المذاهب الموبوءة بالبتر الداخلي، والإغراق في الحرفية والتجزيئية إبان التعامل مع النصوص، وهو الاتجاه الذي كان سائداً في مدرسة الحديث، فقد سلك أصحاب هذا الرأي في شتى المذاهب هذا الطريق في اتجاه التطبيق الحرفي للنصوص، في مقابل اتجاه مدرسة الرأي الذي عمل على تجاوز حرفية النصوص، وانتدب نفسه لوضع مقاييس منضبطة لكيفية التعامل مع النصوص خارج حرفيتها على أساس حكومة العمومات والاطلاقات القصوى كإحقاق الحق، وإقامة العدل، ومجابهة الظلم، على باقي

النصوص المحددة، وهي مقاصد عند التأمل، أعم من المقاصد الخمسة المشهورة!!!

على أي حال، تنقسم المصالح التي هي مقصود الشارع إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، والضرورية إلى حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسب، ويسمونها الكليات الخمسة والقول بهذه الضرورات، ينم عن عمل ذكي، وذلك أن الانسحاب إلى العمومات التي تفوقها يضعنا في عالم المثاليات كالعدل والإحسان وغيرها مما يحتاج إلى تحديد مفرداته، لا معناه. كما أن النزول إلى ما دونها من المفاهيم يغرقنا في الجزئيات والتفاصيل، ومفهوم الضرورة هنا كلي متشكك، وهي مقدمة على قسيميها في المقاصد، وهي أصول الدين في الشريعة مقابل أصول الدين في العقيدة، وهي أيضاً قواعد الشريعة وكليات الملة[١]، وأضاف القرافي وجماعة إلى الضرورات الخمسة سادساً، وهو العرض، أي الكرامة ـ التي يعز وجودها في هذه الأيام ـ والسمعة، وربما يعضده ما روي أن من مات دون عرضه فهو شهيد.

وبذلك نرى أن الإسلام راعى المصالح كلها فردية وجماعية، والإنسان كله، جسمه وروحه وعقله، وللطبقات كلها، أغنياء وفقراء، وحكاماً ومحكومين، وعمالاً وأرباب عمل، وللإنسانية كلها بيضاً وسوداً، مواطنين وأجانب، وللأجيال كلها حاضرة ومستقبلية.

وكان الآمدي أول من صرح بانحصار الضرورات في الخمسة[٢] من دون أن يذكر ضابطاً معنوياً، وهي نقطة، يبدو أن المتأخرين أيضاً لم يعتنوا بها مع إدراكهم أن القسمة استقرائية.

أما الحاجية فهي كل ما لا بد منه لتحقيق المصالح كأحكام المعاملات وسائر ضروب التجارات، والحاجيات عامة هي محل الرخص والأحكام الثانوية

(١) الاعتصام ٢/٣٨ الموافقات ٢/٨، ٢٥. طبع دار المعرفة، بيروت.
(٢) الإحكام ٣/ ١٨٥.

والاستثناءات الشرعية لرفع المشقة ودفع الحرج(١).

أما التحسينية، فهي كل ما يعود إلى محاسن العادات ومكارم الأخلاق وهي مع الحاجيات خوادم للضروريات، لذا ينبغي عد سد ذرائع الفساد من التحسيني لأنه أحسن من انتظار التورط فيه، وفيما يخص السياسة العامة للأمة، وكذلك فيما يخص الفقه الجماعي، وكثير من قطاعات الفقه الفردي لم يعد مراعاة المصالح المقصودة شرعاً فيها من المقدمات المفوتة فما رجع منها إلى الضروري كان منها وإلاّ كان تحسينياً، أو حاجياً.

ولكل واحدة من هذه الثلاثة مكملات، وبالجميع جاء الكتاب أصولاً، والسنة فروعاً وبياناً، فالنكاح مثلاً، محافظة على النسل ومكملاتها الاستمتاع والاستئناس بالذرية والتعاطف والتراحم.

والأحكام الشرعية طراً، تهدف إلى ما ذكرنا، سواء عقل معناها بأن فهم منها ذلك أو لم يفهم معناها كصوم شهر رمضان دون غيره من الأشهر، وجلد الزاني مئة جلدة لا تزيد ولا تنقص(٢) ولقد كان لهذه الأحكام الغير مفهومة المعنى دور لا يستهان به في ردع جمع كبير من الأصوليين عن تعليل الأحكام بالمقاصد، لأن مقصد الشارع غائب عنا، فهو تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وهؤلاء هم نفاة القياس من الظاهرية، وهؤلاء ربما عابوا القول بالمقاصد في الوسط السني، بما كان يعابه الشيعة على القياس عند السنة، وإلى جانب طرف الإفراط هذا، يوجد طرف التفريط، والمتمثل في أطراح النصوص لأنها قشور، والأخذ بالمعاني لأنها لباب كما هو الحال في المذاهب الباطنية.

---

(١) الموافقات ٤/ ٢٨، وحول المصالح وأقسامها، موافقات ٢/ ٨ - ١٢، روضة الناظر ١/ ٤١٤، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٢٤٠، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٢، المستصفى ١/ ١٣٨، الإبهاج شرح المنهاج ٣/ ٣٨ المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٧، أصول الخضري ٣٠٣، أصول الفقه للزحيلي ٢/ ١٠٢٠، مقاصد الشريعة للفاسي، ومقاصد الشريعة لابن عاشور.

(٢) الموافقات ٣/ ١٤٦.

وبين الطرفين وسط يتصالح فيه النص مع المصلحة في انسجام تام، وللنص عليها درجة، وعليه فإن دلالة أي نص شرعي على وجوب مراعاة المصالح ومقاصد الشريعة هو من دلالة إشارة النص الدالة على اللوازم العقلية، وهذه اللوازم مثلها مثل مبدأ الاشتقاق في المشتق حيث قالوا: إن ترتيب الحكم على المشتق يؤذن بعلية مصدره، أي ما منه الاشتقاق.

والخلاصة: إن الأحكام الشرعية أنيطت بأوصاف مفضية إلى مصالح مقصودة للشارع من تشريع الحكم، وهذه المصالح لها أقسام عديدة، وتفريعات كثيرة، تطلب في مظانها، بيد أنه ينبغي أن يكون حاضراً عندنا، أن تقديم المصالح الكلية، لا يضع ما هو مؤقت من مصالح فوق ما هو جوهري.

وقد تعرض لهذه الأقسام جمع كبير ممن كتب في المقاصد، وخاصة الشاطبي في الجزء الثاني وابن عاشور والفاسي، وغيرهم، وأكثر الأقسام التي ذكروها هي بالفقه ألصق منها بالأصول، وببيان مكارم الشريعة وافية مستوفية، وما ذكرناه غنية، وإن بغير ما سطروه، لأن الجديد هو الهاجس المسكون في الثقافة العربية الحديثة، فإليه غرضنا، ولبيانه وإظهاره قصدنا.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الشارع أناط الأحكام بغلبة المصلحة، ولم يعتبر ندرة المفسدة، إذ ليس في الأشياء خير محض، ولا شر محض، ولا توجد في العادة مصلحة خالية في الجملة عن المفسدة، وفي ممارسة هذه الموازنات بين المصالح والمفاسد، يخرج علم الأصول من دائرة إعادة إنتاج الأصول الكلاسيكي بحيث صار مجرد تمرينات ذهنية، ومنهجية تجريدية بعيدة عن إكراهات المجتمع، لكن هذه الموازنات تستدعي حضور أنواع المصالح حضوراً واعياً كي يعطى لكل حكمه، فيجب النظر مثلاً في أن المصلحة الحاضرة هلْ هي من نوع المعتبر أو الملغى، أو المرسل من حيث اعتبار الشارع لها، ومن حيث النظر إلى قوتها في ذاتها هل هي ضرورية أو حاجية أو تحسينية، ومن حيث العموم والخصوص، هل هي مصلحة عامة أو غالبة أو خاصة، ومن حيث تحقق

النتائج في الخارج مآلاً هل هي قطعية أو ظنية أو وهمية؟ كل ذلك يجب تشخيصه بدقة، وفائدته تظهر عند تعارض المصالح وضرورة اتخاذ المجتهد موقفاً تجاهها بالترجيح.

تاريخ القول بالمقاصد:

المطلوب هنا فهم تاريخ الاجتهاد المقاصدي للاستيعاب ومن ثمَّ التجاوز إلى رؤية جديدة في المقاصد نفسها.

من المسلمات هنا أن الشاطبي لم يكن مبتكر القول بالمقاصد، فقد سبقه إلى القول بها جم غفير من الأصوليين، ليس منهم كثير ممن ذكرهم أحمد الريسوني، وجعلهم في عداد من قال بالمقاصد قبل إمام الحرمين، كالحكيم الترمذي من أعلام القرن الثالث، وابي منصور الماتريدي المشهور (ت ٣٣٣هـ) وأبي بكر القفال الشاشي المعروف بالقفال الكبير (ت ٣٦٥هـ) وأبي بكر الأبهري (ت ٣٧٥هـ) والباقلاني (ت ٤٠٣هـ) لأن إيراد عبارة المقاصد في تضاعيف الكتب، لا يعني القول بنظرية المقاصد كنسق نظري وفكري، يراد منه أن يؤدي دوراً في المشغل الفقهي، يؤيد ذلك، أن هذا النمط في الحديث عن العلل الشرعية، أو محاسن الشريعة، واكب نشوء المقاصد كنظرية، فقد ألف أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري كتابه محاسن الإسلام، وكانت سنة وفاته (٥٤٦هـ) أي بعد وفاة إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) وهما أول من قال بالمقاصد كنظرية.

ثم إن القول بالعلل والمحاسن، كان حاضراً في أوساط مذهبية أخرى ولم ير أحد فيها قولاً بالنظرية، فقد ألف الصدوق كتابه «علل الشرائع» وكثيرون غيره، من الأحناف خاصة، ومع ذلك كانت تصانيفهم أجنبية تماماً عن نظرية المقاصد التي أشبع الكلام فيها الجويني في البرهان، ومن هنا يمكن الاطمئنان إلى أن الجويني هو رائد القول بنظرية المقاصد، كما هو ظاهر عبارته في البرهان، حيث نسب التقسيمات المعروفة للمصالح إلى نفسه، واشترط كما اشترط الشاطبي فيما بعد في

المجتهد العلم بمقاصد الشريعة(١).

لم يفرد الجويني بحثاً خاصاً بعنوان المقاصد، فقد جعل القول فيها فرعاً لمباحث التعليل في القياس للنظر في العلل، ما يصح إجراء القياس فيه وما لا يصح، وهنا القطيعة مع نمط القول بالمقاصد على طريقة الترمذي الحكيم، النمط الذي يمثل الخطاب التبجيلي لسمو الشريعة الإسلامية، وسنجد صداه بعد ذلك عند علال الفاسي وابن عاشور من المتأخرين، إذاً، القول بالمقاصد ابتدأ بحثاً فرعياً لمباحث العلل في القياس، وهل أسهم نمو النظرية وتطورها مع الشاطبي بعد ذلك في خروجها عن هذا المسار أو لا؟ هذا ما سنبحثه في موضع لاحق، لكن من المؤكد أن مباحث المقاصد كانت هامشية في أذهان الأصوليين بينما هي عند الشاطبي تهدف إلى تأصيل أصول الفقه.

وظاهرة الفرعية لمباحث القياس تتكرر في كتب الغزالي: المنخول، وشفاء الغليل، والمستصفى، ولندع المنخول، فإنه لا يزيد عما في برهان الجويني، إذ هو اختصار له، ولننظر في شفاء الغليل والمستصفى وجديد الغزالي فيهما.

ففي شفاء الغليل ذكر مباحث المقاصد في سياق الكلام عن مسلك المناسبة من مسالك التعليل، والمناسب ما أشار إلى رعاية أمر مقصود، وغير المناسب، ما انفك عن رعاية أمر مقصود(٢) والأمر المقصود هو المصلحة، لكن ماذا نعني بالمصلحة؟ هذا ما بيَّنه الغزالي في مباحث الاستصلاح من المستصفى، حيث قال: ونعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع يعرف ويفهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكل مصلحة فهمت من غير هذه الطرق فهي مصلحة مطروحة، وأشبع الكلام في المقاصد وأقسامها ومكملاتها وأمثلة كل واحدة منها، وبعد الغزالي إلى زمن الشاطبي لم يأتِ أحد بجديد، ويبدو أن نظرية المقاصد

(١) البرهان ٢/ ٩٢٣ - ٩٢٧، جمع الجوامع ٢/ ٣٨٣، الموافقات ٤/ ١٧٠، ١٧٥، ١٧٩، الاعتصام ١/ ٢٤٤.
(٢) شفاء الغليل ١٥٩.

حتى ذلك الحين غدت موضوعاً للتقليد، بالرغم من أن عامل التراكم النظري له دور في تطور المعرفة، والقدماء على دراية واسعة به، إلاّ نصاً للقرافي سيفسر لنا أسباب الخمول في تطور النظرية بعد الغزالي كما سيأتي.

وفي سياق مراقبة السير التاريخي لنظرية المقاصد، دعونا نتجاوز فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) لأن كتابه المحصول في علم الأصول، ما هو إلاّ تلخيص للمعتمد لأبي الحسن البصري، والبرهان للجويني، والمستصفى للغزالي، لنصل إلى سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ) وكتابه الإحكام، وإن كان تلخيصاً للكتب الثلاثة السالفة الذكر، **إلاّ أنه دفع البحث المقاصدي مع الحفاظ على فرعيته للقياس** إلى مرتبة إمكانية الترجيح بين الأقيسة على أساس المقاصد. ويظهر أن الآمدي أول من بحث في أن قسمة الضروريات إلى خمسة انحصارية نظراً إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة[١] لكن الظاهر أن القسمة استقرائية كما هو صريح من جاء بعده، إذ لا يمنع العقل معها من فرض قسم سادس ما دامت ليست قسمة دائرة بين النفي والإثبات، وقد ناقش في الحصر فعلاً ابن تيمية، وإلى زمن نجم الدين الطوفي إذاً، لا يظهر أن أحداً أتى بجديد يذكر مروراً بابن تيمية،[٢] والعز بن عبد السلام، وابن القيم، والقرافي، وابن رشد الذي أسرف في بيان بعض الأحكام العامة أو الخاصة في كتابه بداية المجتهد، وربما أسرف عبد المجيد التركي في المناظرات حيث عده مؤثراً في فكر الشاطبي، بينما اعتبره حسن حنفي مجرد كتاب فقه خال من أي رؤية منهجية فيما عدا مقدمته المعروفة، والأمر مختلف مع كتاب قواعد الأحكام حيث حاول العز بن عبد السلام كثيراً أن يتخلل الكتاب الكشف عن الأسباب المعقولة وراء الأوامر

(١) الإحكام ٣/ ٣٩٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٢/ ٢٣٤، ٢٠/ ٤٨، ٦١ طبعة الرياض، ويظهر أن الشاطبي، ربما استفاد من منهجية ابن تيمية في البحث والنزعة التوفيقية، وخاصة كتابه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، الموافقات ٣/ ٢٤.

والزواجر الشرعية وكأن القدرة عليه واقعة، وهو يعتقد أن كل الأحكام في غير التعبديات مضبوطة بالحكم.

وبعد الطوفي، طلع الشاطبي بأفكاره، ومنذ ذلك الحين لم تتوقف المراكمة في حقل المقاصد لكن من دون اجتهاد، فبقيت الإضافات فيه كمية[١].

وفي العصر الحديث، أخذ بالفقه المقاصدي أو دعا إليه كل من ابن عاشور والفاسي، وكل من أدرك قصور أصول الفقه الكلاسيكي، الذي قتل بحثاً في الجامعات والحوزات الدينية عن الوفاء، وعن إيفاء الحاجة أمام ضغط الحياة المعاصرة، ومن هنا إلحاح ابن عاشور على استبدال علم المقاصد بعلم الأصول.

أما في الوسط الشيعي فلا نشهد للنظرية قدراً من الاهتمام، وهو يعود إلى أسباب تاريخية لا فكرية، وهذا ما سنبينه فيما بعد، ومع ذلك ورد ذكر المقاصد الضرورية الخمسة في كتاب نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية للفاضل المقداد السيوري، وفي كتاب القوانين للقمي[٢] لكن بشكل عرضي، إذ لم تتبلور نظرية المقاصد عند الإمامية لتركهم الأخذ بالقياس الموجب للبحث في العلة، ولأنهم يعتقدون بعدم إمكان الاطلاع على ملاكات الأحكام في متعلقاتها إلاّ عن طريق النصوص، كما أنهم يفرقون بين العلة والحكمة، فيقولون مثلاً في أي مصلحة تذكر أنها حكمة وليست علة، فيعتبرون الحكمة علة التشريع لا علة الحكم، يعني علة للجعل لا للمجعول.

والظاهر أن العائق الأكبر بعد الشيخ الطوسي للقول بالمقاصد، ليس تاريخياً محضاً، خلافاً لشمس الدين، فقد انشغل فقه الإمامية بمقولة الاستصحاب بأقسامها، ومنها استصحاب العدم الأزلي للوصول إلى الحكم بالإباحة، والظاهر

---

(١) القواعد ٢/ ١٣٠، ١٦٣، خالد محمد خالد، الديمقراطية أبداً ١٥٠ نظام الإسلام السياسي للبابيدي، مقال في مجلة رسالة الإسلام، نور فرحات في مقال له، عن كتاب السياسة الشرعية للشيخ القرضاوي ٢٣٢.

(٢) نضد القواعد الفقهية ٧ القوانين المحكمة ٢/ ٩٢.

أن ذلك كان إمعاناً منهم في التميز المذهبي، ومع ذلك رأينا الطوسي يتكلم عن أهمية المقاصد والمصالح ومراعاتها في عملية الاستنباط، كما تكلم الحلي في كتابه مبادئ الوصول في مسالك العلة في القياس أو طرق إثبات العلة[١] وبناءً عليه يمكن حصر الأسباب التي أدت إلى عدم نمو المقاصد في الفقه الشيعي إلى أسباب تاريخية، وأسباب معرفية، الأولى تمثلت بالابتعاد عن الحكم والإدارة، والثانية تمثلت في جملة مفاهيم يأتي على رأسها الإعراض عن القياس والأخذ بالاستصحاب الأزلي لإنتاج البراءة.

وقد يقال إنْ ما ذكرته يخالف آراء كثير ممن بحث في تاريخ المقاصد، وأبدى رأيه في الشاطبي حيث عدوه مؤسس هذا العلم، وهؤلاء ليسوا قلة، كما أنهم من كبار الباحثين المهتمين بشؤون التجديد والتشريع ولا سيما عبد الله دراز، والشيخ الخضري، وعبد المتعال الصعيدي، ومحمد الطاهر بن عاشور، والشيخ علي حسب الله، وصبحي محمصاني، وأحمد أمين وغيرهم[٢].

والحقيقة أن في كلام هؤلاء الكثير من المبالغة، ويبدو أنهم ـ كما السلفية ـ أصيبوا بآفة الخطابات التبجيلية، وقد غرهم في ذلك مقالة الشاطبي نفسه، بقوله عن الأسرار المودعة في خاتمة كتابه: وقوله في الخطبة: فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار. . . وغير ذلك من العبائر البريئة التي ينبغي التحرز من الانخداع بها.

على أن النظرة التبعيضية هذه، لا يمكن أن تخدع من بين هؤلاء عبد الله دراز محقق الكتاب، والذي قد أجلى في تحقيقاته الكثير من مسائله الغامضة.

(١) العدة ٤٤ مبادىء الوصول ٢١٩.

(٢) راجع مقدمة الموافقات لدراز، ومقدمة تاريخ الإمام رشيد رضا، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ٨ أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي (٧٦) لمحمد الفاضل بن عاشور، والمجددون في الإسلام للصعيدي ٣٠٩ أصول الفقه للخضري ١٢ أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله ٧ مقدمة في إحياء علوم الشريعة لمحمصاني ٢٢ ظهر الإسلام لأحمد أمين ٣/ ٥٥.

والإنصاف أن الشاطبي لم يكن ناقلاً فحسب كما ربما أراد أن يصوره «العبادي» في دراسته عن الشاطبي مدعياً تتبع المباحث الجديدة التي أضافها الشاطبي على علم المقاصد فوجدها في ستة أبواب، لم نجد في واحدة منها جديداً يذكر عدا التوسعة والتبويب، ولم يكتف بذلك حتى ادعى وجود تعارض بين اتجاه كلٍ من ابن رشد الحفيد وبين الشاطبي، فبينما الأول يقدم العقل على النقل، يذهب الثاني إلى تقديم النقل على العقل، وهو خلط في الكلام بين القول في الأصول، والقول في الفروع.

فقد طور الشاطبي نظرية المقاصد تطويراً كبيراً أقعد المتأخرين عن أن يأتوا بجديد فيها، فإنتاج الأصول عند الشاطبي، جهد له جهتان، جهة تصله بجهود من قبله من الأصوليين كالجويني والغزالي، وجهة ينفرد بها في أبحاثه، وقد أتخم كتابه الموافقات بمباحث جليلة، تدل على روح التشريع وعظمتها، وتشقيقات وتفاصيل لم يسبقه إليها أحد.

نعم بنى الشاطبي مباحثه هذه على ما أصله القدماء وحققوه، فمن نظر إلى الجهة التي يشترك فيها مع من سبقه واقتصر على هذه الجهة وهذه النظرة، لم يجد في انتاج الشاطبي جديداً يذكر، ومن قصر نظره على الجهة التي لم يتعرض لها القدماء في مباحثهم الأصولية رأى فيها فتحاً جديداً في علم الأصول، وربما غالى البعض كابن عاشور فدعى إلى الاستعاضة به عن مباحثه الأخرى، فخيرية القرون الأولى خيرية تأسيسية وخيرية القرون المتأخرة خيرية إضافة وامتداد، ومن لم يكن أحول العينين نظر إلى الجهتين كي يكون حكمه سليماً، وسيأتي الجديد الذي أحدثه الشاطبي في نظرية المقاصد، وأنه ينحصر في التوسعة والإفاضة والتفريع إلى جانب تأسيس لبعض الأصول المهمة، ويزيد عليه التنظيم والتبويب الذي لم يسبق إليه أحد.

وبنظرة تكميلية نضيفها بعبارة أخرى، إن المكتشف الحقيقي للشاطبي وهو محمد عبدو الذي أخذ عنه رشيد رضا ودراز، أعطى صورة الشاطبي عند المتأخرين صفة تقديسية، فكانت الرؤية في كتاب الموافقات تتم بالعدسات المكبرة

وهو ما أدى إلى انتفاخ الشخصية فظن فيه قوم خيرا، وعقدوا عليه الآمال في بعث نهضة قانونية وفقهية، من جهة أنه يفسح المجال لإمكان التعليل بالحكمة (المصلحة) كما صرح بذلك محمد محي الدين عبد الحميد في تقديمه لكتاب الموافقات.

والانصاف أنه لا ينبغي إغماط كتاب الموافقات حقه وأهميته بين كتب أصول الفقه، فالكتاب يبحث في فلسفة الفقه بما لم يسبق إليه، لا في الموضوع، ولا في الأسلوب ومع ذلك، فليسمح لنا رواد عصر النهضة بالهمس: إن الموافقات ونظرية المقاصد بالصورة التي وصلتنا دون آمال النهضة وتطلعاتها.

أسباب عدم انتشار نظرية المقاصد:

يعود عدم انتشار نظرية المقاصد في تاريخ الفقه في الإسلام إلى الأسباب التالية:

١ ـ إحجام العلماء عنها خوفاً من صورتها المتطرفة عند الطوفي.

٢ ـ تزامن القول بها مع هيمنة التقليد ودخول الفقه الإسلامي عصور الانحطاط والظلام بتعويم النص على التاريخ، وساد في هذا الزمن تقديس أئمة المذاهب ونفور النفوس عن كل جديد، ولو كان تعبيراً عن مضمون قديم بصورة جديدة، مضافاً إلى شيوع التصوف والطرق والزهد المصاحب للخمول والكسل الفقهي، ومعلوم أن بيئة التصوف ترى في رعاية المصالح الدينية نوع تعارض مع الإقبال على الآخرة بكنه الهمة والإعراض عن حطام الدنيا الزائلة.

٣ ـ وعورة المسالك والطرق التعبيرية التي سلكها الشاطبي، وعلى حد تعبير دراز في أسلوب الشاطبي: «إنه وإن كان يمشي سوياً، ويكتب عربياً نقياً... يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط...»[١] وهذه الأسباب على أهميتها عوامل ثانوية.

---

(١) الموافقات، مقدمة الشارح ١/ ١٢.

٤ ـ وقد يكون من أهم الأسباب، ويتلخص في أنه لا جديد عند الشاطبي إلّا في الأسلوب كما سيأتي مفصلًا، وبتعبير آخر لم يتسنَّ لقراء الموافقات اكتشاف الجديد في هذا الكتاب، وهي دعوى سيراها القراء غريبة ومفاجئة، وأنا نفسي كنت أراها كذلك، لقد قرأت الشاطبي في الموافقات والاعتصام والإفادات والانشادات، مراراً وتكراراً، ثم قرأت ما كتب عن الشاطبي، فأجدهم يتحدثون عن أمور لم أجدها في فهمي للشاطبي، فكنت أتهم نفسي، هل يعقل ذلك، وينتابك القلق، وفي زمان كساد العلم والعلماء لا يسعك أن تسأل إلّا الكتب، ولا أن تناقش إلّا الكتب، وبعد إقبال وإعراض عزمت على نشر ما توصلت إليه.

وعمدة الكلام، أن نظرية المقاصد ولدت في الوسط العلمي لأصول الفقه في المذاهب السنية عقيمة غير منتجة، لاعتمادها على جذور كلامية حاضرة في علم الكلام الشيعي والمعتزلي، وفي أثناء البحث حدث أن اطلعت على كتاب سالم يفوت حول التعليل الفقهي، «حفريات المعرفة العربية الإسلامية» فوجدته قد لاحظ قليلاً مما توصلت إليه، فكدت أطير فرحاً، إذ وجدت من اتفق معه في الجملة، وبقيت أياماً جذلان فرحاً.

وبكلام آخر، مرة ننظر في المقاصد على أنّها تكشف أو تضع الأدلة على أن الشارع راعى المصلحة في تكاليفه، وذلك باعتماد الاستقراء، وتارة ننظر في المقاصد على أنها مولدة للحكم الشرعي ومنتجة له، يعني أنها مصدر من مصادر استنباط الحكم، فإذا اكتشف العقل البشري وجه المصلحة في أمر ما، هل له أن يشرع أحكاماً، وتكون شرعية يدّعى معها أنها حكم الله تعالى، وهل تكون النسبة حينئذ إلى الله تعالى عن علم أذن الله في إذاعته؟ وعلى فرض ذلك؛ ما هو الفرق بين نظرية المقاصد، ونظرية الاستحسان، أو المصالح المرسلة، بل ما الجديد فيها، وهل المقاصد إلاّ صياغة متطورة لهذه النظريات، وتوكيد لمشروعيتها؟

٥ ـ ما ذكره القرافي وابن القيم، وابن فرحون المالكي (ت ٧٩٩هـ) في موضوع

التوظيف السيء للسياسة الشرعية القائمة على المصلحة، وأن الإعراض عن القول بفقه المصلحة من قبل الفقهاء من دون ضابط، هو الخوف من فتح أبواب المظالم الشنيعة من قبل أهل السياسة والسلطة، وهو ما يوجب سفك الدماء وأخذ الأموال، وهو ما ولَّد لدى الفقهاء مع مرور الزمان شعوراً بالانزواء وتالياً الدعوة إلى سد باب الاجتهاد أمام فقهاء السلاطين، وهو ما ترك حياة الناس دون ضابط في مجال المعاملات والتنظيمات السياسية في العصر الحديث.

وبذلك انفلت زمام الأمر والمبادرة من يد الفقيه الجامد، بل وحتى من يد العالم المجتهد، وانتقل ـ دون رجعة ـ إلى رجل السلطة والعصبية السياسية، المستفيد الوحيد من هذا الوضع المتردّي؛ وهو كي يضمن دوام و«مشروعية» استفادته هذه، وتحرره من كل متابعة ومراقبة، تراه يشيح بوجهه عن الفقيه المذكّر له بضوابط السياسة الشرعية، ويتجه نحو فئة رابعة، ليست هي من رجال السياسة المحترفين ولا من فئة الفقهاء الجامدين ولا من طائفة المدركين لمقاصد الشرع الكلية ولشروط وضوابط التنزيل؛ ولكنها طائفة أخرى من الفقهاء «أفرطت... فسوغت من ذلك [الظلم السياسي] ما ينافي حكم اللّه ورسوله».

وهي اتجاهات تعكس البعد السياسي في الخطاب المعرفي، وهو أمر أوغل فيه بجدارة عبد المجيد الصغير في كتابه: «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام»، اعتمد فيه على كتاب المحن لأبي عرب التميمي، والغياثي للجويني وغيرهما من كتب السياسة والآداب السلطانية، وأكرر لزوم مراجعة الكتاب، وأشدد على الإحالة إليه في تعميق هذه النقطة باعتبارها محورية، وتلقي الضوء على الأسباب التاريخية والفكرية التي دفعت بنظرية المصلحة إلى التهميش وراء لهث السياسي والسلطان إلى مصادرة الخطاب الفقهي والعلمي، من جهة أنها سلطة إلى جانب سلطته القائمة على السيف والبطش، وربما يكون الجويني في الغياثي أكثرهم تلمساً ووعياً بخطورة الاستغلال السياسي لمفهوم المصلحة.

إشكالية القول بالمقاصد:

لـم تسلم نظرية المقاصد على الرغم من متانة أدلة اعتبارها من النقض والاشكالات، وأكثرها شكلي يسهل دفعه، والاشتغال به مضيعة، فلا ينبغي التوقف عندها، ولنذكر المهم:

١ ـ إن إعمال المقاصد في حقل التشريع الإسلامي يؤدي إلى ملاءمة الشريعة الإسلامية للوقائع ومظاهر الحياة، بينما المفروض أن الشريعة هي الحاكمة، وأن الاجتماع المدني والسياسي، هو الذي يجب أن يتلاءم مع الشريعة، ويسير على هديها.

وكما ترى، الإشكال نفسه، ربما يرد على دعاة أسلمة العلوم، وهي الحقول المعرفية العامة التي لا تختص بعلم دون علم.

لكن مع التذكير بالتميز بين الشريعة والفقه، يجب الحذر من الاجتهاد التبريري، وهو الاجتهاد الذي يكون سنده جملة من الدعاوي الرنانة والعبارات البراقة من قبيل المرونة والتطور والانفتاح وغيرها من الكلمات الدائرة هذه الأيام.

وهنا لا بد من التنبه إلى بعض المخاطر التي قد تصاحب الاجتهاد المقاصدي، ذلك أن قضية المقاصد أو التوسع بالرؤية والاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن تشكل منزلقاً خطيراً ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومحاصرة النصوص باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، في محاولة لإباحة المحظورات، فتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة، فيستباح الحرام، وتوهّن القيم، وتغيّر الأحكام وتعطل، ويبدأ الاجتهاد من خارج النصوص، ومن ثم يبرز التفسير المتعسف للنصوص من هذا الاجتهاد الخارجي، وكأن النصوص في الكتاب والسنة التي ما شرعت إلاّ لتحقيق المصالح، وكانت الدليل والسبيل لبناء الاجتهاد المقاصدي، إذ بها تتحول لتصبح

هي العقبة أمام تحقيق المصالح، وأن تعطيل المصالح كان بسبب تطبيقها، لذلك لا بد من أيقافها والخروج عليها في محاولة لفصل العقل عن مرجعية الوحي، واستقلاله بتقدير المصالح والمفاسد، والتحسين والتقبيح، بحيث يصبح مقابلاً للوحي، بدل أن يكون قسيماً له، مهتدياً به، منطلقاً منه.

٢ ـ ادّعاء البعض أن مقولة القاصد لا تشتغل إلّا مع القول بالقياس[1] وهو إشكال قد يعضده القول بأن المقاصد تنتج كبرى قياس، بيد أن هذا الإشكال يرد على نظرية المقاصد بالصورة التي هي عليها في التراث الأصولي، ولا يرد على النظرية بالشكل الذي نؤسس له، وإن اتفقا في الاسم، ولا سيما مع قولنا بالتحسين والتقبيح العقليين وغيرها من المبادئ، بل إن نظرية المقاصد بالصياغة الحديثة بمثابة إعلان عن موت القياس، وفقدان الحاجة إليه كما ألمحنا أكثر من مرة فيما سيأتي.

ولو تنزلنا، نقول: إذا كانت العلة قطعية، فإن المذهب الإمامي يعمل بالقياس من قبيل قياس منصوص العلة، وقطعية العلة متحقق في كليات المقاصد فالقياس عليها جائز على أصولها!!!

٣ ـ إن القول بنظرية المقاصد لا ينفع مع تعقد الاجتماع السياسي والمدني، ذلك أن المقاصد ليست كمعاني الجاحظ ملقاة على الطريق ـ وإن كانت مفاهيمها واضحة ـ بل هي مسرح لتضارب الأفكار، واختلاف الآراء والاعتبارات.

لكن هذا الإشكال يرد على النظرية كممارسة وتنزيل لا كتصور، وفرض وجود أهل الحل والعقد من كبار المجتهدين المشهود لهم بالعلم والمعرفة والاستعانة بأهل الاختصاص، والواسعي الاطلاع ـ حيث القطع المعتبر هو قطع المجتهدين دون غيرهم ـ يضاف إليه الدعوة إلى ممارسة الاجتهاد الجماعي قد يقلل من مشقة التشخيص، أما إذا تصدى للأمر من يتصف بالجهالة بالإسلام ثم

(١) سالم يفوت، حفريات المعرفة ١٩٧.

يصر على تجديده وتطويره فلا يرجى منه إلاّ الاستهلاك الإعلامي.

٤ ـ يستفاد من بعض الآيات والروايات، أن الإنسان ينبغي أن لا يوجب على نفسه ما لم يوجبه عليه اللّه تعالى، ولا يحرم على نفسه ما لم يحرمه اللّه تعالى، كما يستفاد ذم من يحللون ويحرمون الأحكام بأيديهم ثم ينسبونها إلى اللّه عزّ وجل.

ويمكن صياغة الإشكال بصورة أخرى هكذا: هل يجوز تقييد حرية الناس وأمرهم بالفعل أو عدم الفعل، أو إصدار أحكام بالوجوب أو التحريم حتى فيما تقتضيه المصلحة في الأحكام الحكومية، في المجال الذي تركت الشريعة الحرية فيه للناس في أن يفعلوا، أو لا يفعلوا، أو لا يجوز جعل مثل هذه الأحكام؟

فمن الآيات قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [التحريم: ١] ومن الروايات ما جاء في نهج البلاغة من أن اللّه سكت عن أشياء لا لغفلة ولا نسيان، فلا تتكلفوها، فقد يفهم منها المنع من جعل وتشريع الأحكام فيما لا نص فيه.

ويرد عليه:

أولاً: إن هذا التصوير معارض للاعتقاد بأن ما من واقعة إلاّ وفيها حكم.

ثانياً: إن نظرية المقاصد المبنية على رعاية المصالح الشرعية، إذا تم دليل اعتبارها كانت من جملة مصادر الكشف عن الأحكام الشرعية الكامنة.

ثالثاً: إن التسليم بالإشكال، ينسف الأساس الذي قامت عليه الأصول الأخرى.

٥ ـ إن الظاهر من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِن كَرِهۡتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ

﴿وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، أن الإنسان عاجز عن تحديد المصالح والإحاطة بها، وتالياً، كيف يسوغ له بناء الأحكام عليها مع عدم قدرة العقل على إدراك المصالح؟

وفيه أن أدلة اعتبار نظرية المصالح خارجة عن مورد الآية لاختصاصها بالمشتبه من المصالح والمفاسد مع ورود النص بأن فيه مصلحة طاغية على المفسدة الظاهرة، أو العكس، وليست كل المصالح والمفاسد على هذا النحو.

٦ ـ وهو أهمها: ومفاده أن ملاحظة الممارسة السياسية لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام خلال سنوات الفتنة (٣٥ ـ ٤٠هـ) بل قبلها، قد يؤدي إلى التساؤل عن وجوه المصالح فيها، مثل تمنعه عن استلام الخلافة مع شرط العمل بسيرة الشيخين، ومثل عدم أخذه بنصيحة ابن عباس باقرار ولاية معاوية على الشام مدة ثم خلعه تجنباً للفتنة وإراقة الدماء، فإن العمل على وفقها مفسدة حقيرة ـ بنظرنا القاصر ـ بالنسبة إلى المفاسد التي ترتبت فيما بعد، وما زالت تلقي بظلالها على الأمة ممثلة بالمذاهب والفرق والانقسامات مع ما يجره ذلك من هدر لطاقات الأمة، إلى غير ذلك من الأمثلة التي ربما لأجلها رمى المستشرقون الإمام علي عليه السلام بضعف الخبرة في مجال العمل السياسي(١).

فوائد القول بالمقاصد:

ترتب على القول بنظرية المصالح المقصودة شرعاً في مجال التشريع جملة من الآثار التي ترجع بالفائدة على الجهود الآيلة إلى تطوير الفقه في العصر الحديث.

الأولى: التحكم بالعمليات الاستنباطية التقليدية الجارية من المصادر الأصلية

(١) راجع، حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، جعيط، الفتنة، تاريخ الطبري، تاريخ اليعقوبي.

(الكتاب والسنة) أو الفرعية كالاستصحاب وسد الذرائع وغيرهما، حيث تصير هذه العمليات مرهونة ومنوطة برعاية المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية فما أفضى إليها في نتيجة الاستنباط اعتبره، وإلاّ دُفع وسقط اعتباره.

ويلاحظ أن النظرية لا تنفرد بخاصية التحكم هذه، لأن الاستحسان يلعب الدور نفسه من حيث إنه أداة تتحكم بنتائج الأقيسة، لذا قيل في تعريفه: عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياسي خفي، فالقول بالنظرية المقاصدية، يشكل إضافة كمية على آليات التحكم، ولا يلعب أي دور نوعي فيها!!

وبعبارة أخرى، لم يعد الأصولي المجتهد المزاول لعملية الاستنباط، يسير إلى حيث تذهب به الأدلة التقليدية، فقد صار بإمكانه بفضل نظرية المقاصد أن يعرف سلفاً أن نتيجة الاجتهاد يجب أن تتوافق وتتلاءم مع القواعد العامة لعلم المقاصد، فيكون الوصول إلى المقاصد هو الغاية، وممارسة عملية الاستنباط بوسائله مجرد طريق إليها، أي أن المقاصد حاكمة على الوسائل.

لكن إذا قلنا بعدم وفاء القياس بالحاجة التشريعية من جهة أن الحكم القائم على القياس قد يعتوره حكم في ظل ظروف تغيّر الأصل المقيس عليه، ولا سيما في مستحدث المسائل التي قد تدرج هذا الأصل ضمن أصل آخر، بل قد تلغيه عن الاعتبار في عالم الواقع، كما هو الأمر في أحكام العبيد، فإن الحاجة إلى المقاصد قد تكون ضرورية سداً لهذه الثغرات الموجودة في القياس، تماماً كالحاجة التي دعت الفقهاء والأصوليين قديماً إلى استحداث أصول أخرى تسد ثغرات القياس كالاستحسان أو ما سد مسده كالعرف والعادة والاستصلاح، ولا سيما مع خلو منظومة الفقه القديم عن نماذج تصلح للقياس عليها في مستجد المسائل، وإذا تمَّ ذلك كان القول بالمقاصد إضافة نوعية على آليات الاستنباط ـ كما لا يخفى ـ وتحكم كل فهم لها، وتوجهه في كل تفاصيل الشريعة وكل اجتهاد في إطارها، إن المقاصد روح يسري في أبواب الفقه وجزئياته ويوجهها ويفيدها ويكيفها، ويضبط

الفلتان في الاجتهاد، الذي كان سبباً في سد بابه تاريخياً، سياسة شرعية بعدما سادت فوضى الاجتهاد من قبل أدعيائه، أما إذا كان من أهله وعلى ضوء مراعاة المصالح والمقاصد فمن الغريب القول بسد باب الاجتهاد، خاصة مع الإيمان بأن المخطئ له أجر، وإن كنت من الداعين إلى سد باب الاجتهاد في العبادات المحضة، أما العبادات المفهومة المعنى، فيمكن فيها إعمال نظرية المصلحة، وقد نبه الشاطبي إلى أن كثيراً من العبادات كالعوائد لها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح مثل تغيير الإعيان الزكوية، وكذلك يجوز على وفقها إعمال المصلحة في المقدرات كما أعملوا فيها القياس، وعليه يمكن تعديل شكل تطبيقها، كالعدول من الرجم إلى الإعدام رمياً بالرصاص مثلاً.

فالشاطبي يذهب إلى أن جميع الاستنباطات ذات الصلة بالمعاملات ومسائل السياسة يجب أن تتم في إطار المقاصد، ففي تفاصيل الشريعة ومسائلها، لا معنى للاستنباط من دون ملاك، وإطار ينظمها، ومن دون اتضاح الأرضية التي تتحرك فيها، ولأجل ذلك قال ابن العربي: لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة[١]

الثانية: وإلى جانب ظاهرة تحكم النظرية بنتائج الاستنباط، تفيد تقوية دليل اعتبارها، أعني اعتبار مصادر الاستنباط، لإفضائها إلى ما هو قطعي، أي رعاية المقاصد الشرعية، وقد أشار الشاطبي ـ كما سيأتي ـ إلى بناء الأصول على القطع من تضافر الأدلة الظنية وأن حجية الإجماع وخبر الواحد والقياس على هذا النحو[٢] فإذا كانت الأصول أو بعضها ظنية في نفسها إن من حيث الطرق أو من حيث الدلالة، فهي قطعية لقطعية دليل اعتبارها، على غرار ما قيل في حجية خبر الواحد، وهي صياغة يمكن أن تقال في أغلب حجج المصادر والطرق والامارات، وهي ظاهرة أصولية، لا تدع مجالاً للشك في أن الأمر مع الشاطبي وغيره، ليست مسألة إعادة تأسيس لعلم الأصول على

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ٢/ ٧٥٥.
(٢) الموافقات ١/ ٢٩ - ٣٠.

أسس برهانية، وأن الأمر عند الشافعي ومن جاء بعده من الأصوليين كان مبنياً على الظن.

ومن أجل ذلك، يمكن القول: إن نظرية المقاصد لا تملك أي قيمة تعويضية للطرق القطعية الآيلة إلى تثبيت ما هو ظني في نفسه، ولا تعدو ـ والحال كذلك ـ أن تكون إضافة أو تجميع كمي يرفع قيمة اعتبار الطرق والمصادر.

وبعبارة أخرى، إن لكل مصدر دليل حجيته القطعي، ونظرية المقاصد لو أخذت مستقلة، لا تملك أن تكون بديلاً عن هذه الأدلة، فهي إذن إضافة كمية على أدلة حجية الطرق أي المصادر لأنها كالمقاصد لا تنخرم، بل هي كلية أبدية[1].

الثالثة: إظهار فضائل الشريعة الإسلامية، ورعايتها لمصالح العباد وقد مر تفصيل ذلك ـ وإنك لتجد هذا المطلوب مقصد كل من كتب في المقاصد من الجويني إلى ابن عاشور وعلاك الفاسي مروراً بالغزالي والشاطبي، ولا أستثني إلاّ الطوفي، وسيأتي الكلام عنه.

ولك أن تنظر في كلام الشاطبي، وهو شيخ هذه الطريقة لتجد أن مباحث المقاصد لم تعد مجرد فروع تذكر في ذيل مباحث القياس، أو المصالح المرسلة فقط، بل صارت تلعب وظيفة التقييم للأسس التي يقوم عليها الاستنباط، ولحد الآن لم يأتِ الشاطبي بجديد يذكر، عدا التوسعة في التشقيقات والهندسة التنظيمية للأطر المعرفية الناظمة للقواعد، فالعلة المستنبطة بالاستقراء عنده بمثابة قاعدة عامة تطبق على جزئياتها، ولا حاجة معها إلى قياس، بينما هي ملائم مرسل من جنس العلة عند القائل بالقياس، يقوم بإعمالها في الوقائع التي لم يرد فيها نص والنتيجة واحدة، بذلك حصرنا جديد الشاطبي بالأطر التنظيمية، وحتى هذا المعنى لم يبتكره الشاطبي، فقد صرح الغزالي بأنه إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فهي صحيحة قطعية لا ينبغي الخلاف فيها، بل إن الغزالي أوّل من

(١) الموافقات ٢/ ٣٥٠ - ٣٦٠.

نبه إلى طرق استخراج القطع من الظنيات بالاستقراء وإن لم يسمه! فقد صرح بأنه: لا يعود اعتبار المصلحة إلى أدلة معينة، بل أدلة كثيرة تضافرت(١).

ويسمي إدراك الوقائع المستجدة مما لا نص فيه ضمن المقاصد الكلية بالقياس المصلحي والكلي، والواسع، وقياس المصالح المرسلة، والمقاصد العالية، وفي إطار ذلك حدد ابن عاشور فصلاً بعنوان: أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية(٢).

وعلى أي حال، يظهر الجديد عند الشاطبي على صعيد التبويب والتقسيم، والإفاضة، وهو جديد يجلي محاسن الشريعة ويظهر مكارمها، ويزيد في وضوح كل ذلك، وهذه النقطة بالذات هي أهم ما خلفه إرث الشاطبي في الذهنية الفقهية والأصولية، خاصة إذا عرفنا غياب الضابطة في تعيين المصلحة وتحديدها، فقد نفى الشاطبي مرجعية الأهواء، وأرجع التعيين إلى مقتضى ما غلب بحسب الاعتياد(٣).

ثم إن مقصود الشارع ـ وهو التعبر الوارد عند الغزالي والشاطبي ـ لا يعرف إلاّ منه، مما يعني ضرورة مراعاة النماذج التقليدية للاستنباط، لأنها الطرق الموضوعة للوصول إلى مطلوبه بحجية أدلة اعتبارها.

نعم، وجد من دعاة الاصلاح من رأى في قول ابن القيم المشهور: حيث المصلحة فثمَّ شرع اللّه. فقدروا المصلحة في غير الطريق الذي تختطه النصوص، كأنهم أرادوا للمصلحة أن تكون دليلاً شرعياً قائماً بذاته(٤).

وهو اتجاه برز في العصور المتأخرة على أنه فهم لما قرره القائلون بالمقاصد قديماً وحديثاً، بيد أنه فهم سيء ألجأهم إليه ضحالة معرفتهم بأصول الفقه،

---

(١) المستصفى ١/ ١٤٤ - ٣١٣.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة ١٠٨.
(٣) الموافقات ٢/ ٣٤٠.
(٤) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، سوريا.

فجاءت أقوالهم تعبيراً عن آمالهم ورغباتهم أكثر مما تعبر عن المراد من نصوص المقاصديين، والتي تصرح بأن النصوص الشرعية هي التي تضبط حقيقة المقاصد والمراد منها، وليس اسم المقاصد هو الذي يتحكم في تفسير أو تقييد النصوص، والمصالح المرسلة لا أثر لها في النصوص تخصيصاً ولا تقييداً، فسير المصالح في الشريعة الإسلامية محكوم بالنصوص، وليس العكس[١].

وبكلام آخر، المراد من المقاصد عند المقاصديين، إيجاد صيغة شرعية لما هو كائن لا صيغة تشريعية لما ينبغي أن يكون.

فإذا كان القول بالمصلحة، لا ينفي مرجعية النصوص في العملية الاستنباطية، بل يجعل لها نوع تحكم في نتائجها، فلا يبقى للمقاصد سوى بيان محاسن الشريعة ومكارمها، فهو المقصد الأسنى، والمطلب الأقصى للقول بالمقاصد.

إذاً، لا مبرر لهذا الاهتمام المتزايد بعلم المقاصد، أو لهذه المبالغة في جعله علماً تعويضياً عن علم الأصول، كما فعل ابن عاشور[٢].

ويبدو أن اهتمام مفكري عصر النهضة بموافقات الشاطبي، نحو ما قاله محمد رشيد رضا في مقدمة الاعتصام للشاطبي عاداً له من أعظم المجددين في الإسلام»: «إن كتابه «الموافقات» «لا ند له في بابه» «ولولا أنه ألف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين، لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السنة وإصلاح شؤون الأخلاق والاجتماع. . .»، لا سيما وأنه انتبه إلى ما لم ينتبه إليه غيره؛ أي أسرار التكليف وأن الشريعة على وفق مصالح العباد مما يفسح المجال ويتيح الفرصة لتعليل الأحكام بما يفهم من مقاصد النص أو بما تدل عليه عمومات الشريعة وتطرد عليه فروعها وتفصيلاتها. فكان كتاباً لم يسبق إلى سلوك المنهج

---

(١) البوطي، من الفكر والقلب ١٠٠ ط٢ دمشق ١٩٧٢.
(٢) مقاصد الشريعة ٣.

الذي سلكه مؤلفه، وخليقاً بالاحتفاء به والمبالغة في درسه وتحصيله والعكوف على تفهم مسائله.

كما يعزو الشيخ عبد الله دراز، محقق الموافقات أسباب، تميز هذا الكتاب ونبوغه إلى سببين:

أولهما: «أن المباحث التي اشتمل عليها مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها المؤلف، وقد جاءت في القرن الثامن، بعد أن تم للقسم الآخر من الأصول تمهيده، وتعبيد طريقه، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة وتناولوه بالبحث والشرح والتعليم وصار في نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول، إذ أنه عندهم وسيلة الاجتهاد، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة؛ فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر في مباحثه.

وثانيهما: يرجع إلى أن قلم أبي إسحاق. . . وإن كان يمشي سوياً، ويكتب عربياً نقياً، إلاّ أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى، يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضاً يعول في سياقه عليه».

ومما تجدر الإشارة إليه، بهذه المناسبة أن الشيخ عبد الله دراز انتبه إلى أهمية الشاطبي عن طريق الشيخ رشيد رضا، الذي عرفه، هو الآخر، عن طريق الشيخ محمد عبده، مكتشف الشاطبي الحقيقي.

وقد أغرت أهميته، زعماء الاصلاح في المشرق والمغرب. ففي المشرق اعتنى رشيد رضا بتحقيق كتاب الاعتصام، كما سيعتني عبد اللّه دراز بتحقيق الموافقات. أما في المغرب، فتجدر الإشارة إلى أن أقدم طبعات كتاب الموافقات صدرت في تونس سنة ١٣٠٢هـ. كما ظهرت تأليفات تسير في المنحى نفسه، على يد الطاهر بن عاشور، الذي أصدر بتونس كتاباً في مقاصد الشريعة الإسلامية

(١٣٦٦هـ)، وهو العنوان نفسه الذي أعطاه الأستاذ علال الفاسي لأحد مؤلفاته الهامة، الذي صدر سنة ١٩٦٣ في الدار البيضاء.

ولم تفلت من إغراء الشاطبي إلاّ فئة قليلة من الدارسين ـ ولهم عذرهم في ذلك كما سيتبين ـ الذين تعاملوا مع مؤلف «الموافقات» كما لو كان كتاباً كغيره من كتب أصول الفقه، وصنفوا صاحبه ضمن ما يسمى بأنصار التعليل الفقهي كالماتريدية والحنابلة والمعتزلة. ويقصد بالتعليل هنا، التعليل بالمصلحة أو المقصود أو المصلحة المقصودة. وهذا ما يبرر لنا أن فئة من الدارسين لأصول الفقه أو مصادر التشريع، تشير إلى «الموافقات» وتشيد به في إطار تناولها لمسألة الاستصلاح كدليل من أدلة الأحكام الشرعية المختلف حولها. وتلجأ بالتالي إلى البحث له عن سياقه ضمن المحاولات الرامية في تاريخ الفقه والتشريع الإسلاميين إلى التأكيد على أهمية التعليل بالمصلحة، أو القائلة بالاستصلاح[(١)].

إذاً، فقد كانت لهذه المحاولات التبرعية دور كبير في انتفاخ شخصية الشاطبي في أذهان المتأخرين، ولولا هذا الإرث الثقيل من آراء رجال النهضة، ما كان ينظر إلى إنتاج الشاطبي إلاّ على أنه حلقة من حلقات البحث الأصولي التقليدي، كما صرح هو نفسه، فهي لا تخرج عن كونها مباحث إجرائية عميقة في مباحث التعليل الفقهي من مباحث العلل في القياس، وإذا لم تكن كذلك، فلا أقل من كونه تنقيحاً لمباحث المصالح المرسلة، وامتداداً لها. فهو غوص في مباحث العلة من القياس نتيجته الوصول إلى قطعية العلة، أو زيادة كمية على أدلة حجية المصالح المرسلة، أما التهويلات التي يذكرونها، وأما المبالغات التي ملؤوا بها كتبهم عن الشاطبي وأهمية كتبه فهي كما قال الدكتور سالم يفوت:

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، مقدمة رشيد رضا، الموافقات مقدمة محي الدين عبد الحميد ومقدمة عبد الله دراز، علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي ٢٥٧ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي، محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام ٢٠٠ سالم يفوت، حفريات المعرفة ١٦١ وما بعدها.

تتعامل جل الدراسات التي خصصت لكتاب الموافقات مع نصوصه، أحياناً، تعاملاً انتقائياً، أساسه تصيد مقاطع دون أخرى وانتزاع فقرات دون غيرها انتزاعاً، واجتثاثها من تربتها الأصلية ومن سياقها الطبيعي، واتخاذها شواهد وشهادات على هموم لا صلة للنص بها: أنها هموم الحاضر، أي هموم الباحث نفسه. وهذا ما يفسر لنا سلسلة الاسقاطات التي كان نص «الموافقات» عرضة لها منذ اكتشافه، والتي تذكرنا بما حدث مع «مقدمة» ابن خلدون ومؤلفات العديد من مفكري الإسلام وفلاسفته وعلمائه. وقد تسببت هذه الانتقائية في المرور مر الكرام على مقاطع كان المقام يقتضي الوقوف والتريث عندها[1].

الرابعة: ما ذكره جمع من المقاصديين منهم علال الفاسي وابن عاشور، من أن القول بالمقاصد رافع للاختلاف بين الفقهاء، وهو الموضوع الذي حظي دائماً باهتمام الفقهاء في تاريخ الفقهاء الإسلامي كل يرجعه إلى جملة أسباب، منها ما ذكره ابن رشد حاصراً هذه الأسباب في ستة أمور:

أحدها: تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع، أعني بين أن يكون اللفظ عاماً يُراد به الخاص، أو خاصّا يُراد به العام، أو خاصاً يراد به الخاص. أو يكون له دليل الخطاب، أو لا يكون.

والثاني: الاشتراك الذي في الألفاظ، وذلك إمّا في اللفظ المفرد كلفظ «القُرء» الذي يطلق على الاطهار وعلى الحيض، وكذلك لفظ «الأمر» هل يُحمل على الوجوب أو على الندب، ولفظ «النهي» هل يُحمل على التحريم أو الكراهية، وإما في اللفظ المركّب مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [البقرة: ١٦٠] فإنه يحتمل أن يعود على الفاسق فقط، ويحتمل أن يعود على الفاسق والشاهد فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف.

والثالث: اختلاف الإعراب.

---

(١) حفريات المعرفة ١٦٨.

والرابع: تردّد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز التي هي إما الحذف، وإما الزيادة، وإما التأخير، وإما تردد على الحقيقة أو الاستعارة.

والخامس: إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة أخرى، مثل إطلاق الرقبة في العتق تارة، وتقييدها بالإيمان تارة.

والسادس: التعارض في الشيئين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقّى منها الشرع الأحكام بعضها مع بعض، وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو في الاقرارات، أو تعارض القياسات نفسها، أو التعارض الذي يتركب من هذه الأصناف الثلاثة، أعني معارضة القول للفعل، أو للإقرار أو للقياس، ومعارضة الفعل للإقرار أو للقياس، ومعارضة الإقرار للقياس»(١).

وحصرت اللجنة المنظمة لندوة التقريب في المغرب الأسباب في أربعة هي:

(أ) الاختلاف في دلالة النصّ الثابت.

(ب) الاختلاف في صحّة النص المتعلّق بالحكم.

(ج) تباين الاجتهاد في ترجيح الأدلّة عند تعارضها.

(د) اختلاف الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص صريح(٢).

ولم يقتصر خلاف الفقهاء في الفروع بل تعداه إلى الأصول، كما هو معروف، سواء في أصل دليلية الأصل الاستنباطي نفياً أو إثباتاً، أو في مدى حجية الأصل المتفق عليه، كاختلافهم في دائرة شمول الإجماع سعة وضيقاً مثلاً على أقوال:

١ ـ إن الحجة من الإجماعات هو إتفاق جميع المسلمين.

٢ ـ إجماع أهل الحل والعقد.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقصد ١/ ٥ - ٦.

(٢) التسخيري، محمد علي، مقال في مجلة التوحيد، عدد ٥٦.

٣ ـ أهل الحرمين.

٤ ـ أهل المدينة.

٥ ـ أهل المصرين (البصرة والكوفة).

٦ ـ اتفاق الصحابة.

٧ ـ اتفاق الخلفاء الراشدين.

٨ ـ اتفاق الشيخين (أبي بكر وعمر).

٩ ـ اتفاق الفقهاء والمجتهدين في عصر من الأعصار.

١٠ ـ الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم (الإجماع الدخولي) وعلى الرأي الأخير مذهب الإمامية، وحجية الإجماع عندهم هي في المكشوف، وليس في الكاشف.

لكن كون الرجوع إلى نظرية المقاصد رافع للاختلاف صحيح بناءً على رؤيتنا للنظرية من اعتبارها البنيات الأساسية للأحكام الشرعية، وأنها النص الخفي الجامع لشتاتها، والناظم لمتفرقاتها، والأهم من كل ذلك، كون العقل العملي هو المدرك للحسن والقبح في الأحكام، إلى القول بالملازمة العقلية بين ما يدرك حسنه العقل وحكم الشرع على طبقه، والقول بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإذا أصابها المجتهد المزاول للاجتهاد المطلق فهو، وإلاّ فاجتهاده خاطئ (التخطئة).

أما على مسلك القوم القائلين بأن المقاصد لا تعرف إلاّ بتعريف الشارع وتنصيصه عليها، وهي المطلوبة بالرعاية، وليست مقاصد المكلفين، كما هو رأي الغزالي، فلا تكون النظرية رافعة للاختلاف إن لم تكن موضوعاً له، لأن الأمر عندهم مبني على حجية المصالح المرسلة والاستحسان، لأن الاستحسان يعتمد كثيراً على المصالح المرسلة فهو يعمل على أساسها، وفي الأصل، المفروض أن كل من قال بالاستحسان يلزمه القول بالمصالح المرسلة، لأنه حيث رجح المصلحة على القياس في الاستحسان، فإنه لا بد أن يعمل بها إذا كانت مرسلة غير

مبتلية بالتعارض مع القياس[١].

وبديهي أن الاتحاد في المنهج يولد اتحاداً في الآراء، لذا رأينا الاختلاف سائداً عند تنازع المناهج، روي عن ربيعة بن عبد الرحمن بعد أن عاد من العراق، أنه قيل له: كيف رأيت العراق؟ فقال: رأيت قوماً حلالنا حرامهم وحرامنا حلالهم. . .[٢] إزاء هذا التسيب، كان لا بد من تقعيد الفقه ووضع مناهج أكثر علمية واتزاناً وعقلانية، فكان منهج الشافعي، وبكلام آخر، حين بلغت الفورة العلمية والفكرية أوج انطلاقها وتحررها، بدأت تتطور إلى نوع من الفوضى والتسيب، وكان لا بد أن يأتي رد الفعل. فجاء على درجات وأشكال، أكثرها اتزاناً وعقلانية وعلمية ذلك المنحى التقعيدي الأصولي المنهجي، وهو المنحى الذي أنضجه وتوّجه الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

تميز الشافعي بالتطواف عبر الأمصار ومخالطة كافة أصحاب الاتجاهات والآراء والاجتهادات في أقطارهم وعواصمهم، ومع روادهم ومنظريهم، فاستمع إليهم وناظرهم وخبر أقوالهم وحججهم، ثم أخذ يشق طريقه ويقعد قواعده التي تجمعت وتناسقت فأعطت منهجه ومذهبه، وسواء نظرنا إلى الشافعي في سياقه التاريخي، أو فحصنا فكره في سياق التمييز المنهجي، فإننا نجده يمثل نوعاً من الوسطية والجمع والتوفيق بين أهل الأثر وأهل الرأي والنظر. فقد ذهب مع الأوّلين في تثبيت مكانة النص وأولويّته، قرآناً وسنة. وذهب مع الآخرين في اعتماد القياس وتثبيته وتوسيع مداه. ثم خالف الأولين في توسعهم وتساهلهم في اعتماد الآثار والوقوف عند ألفاظها وظواهرها، مبيناً لهم أن من الأخبار والآثار ما له حجية وما لا حجية له، ومنها الناسخ والمنسوخ، ومنها عام على عمومه، وعام مخصوص، وعام أريد به الخصوص، ومنها مطلق ومقيد، وأنه لا بد ـ حتى مع النصوص ـ من تدبر وتبين، ومن تأليف وتوفيق بين المعاني والأحكام. . . إلى غير ذلك من

(١) الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ١٣٠.
(٢) الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/ ٣٨٠.

الضوابط والكوابح التي تمنع من التهافت والعشوائية والسطحية في اعتماد النصوص واستعمالها. فليس كل من حفظ النصوص قد ملك الحقيقة، وحاز الصواب.

كما خالف أصحاب الرأي، وأنكر عليهم مسارعتهم فيه، وتوسعهم في إعماله بقياس وبغير قياس، بناء على أصل، أو بناء على محض الرأي والنظر. وأنكر وشدد النكير على الاجتهاد الذوقي والفكري الذي عرف منذئذ باسم الاستحسان، وضيق عليهم مسالك الاجتهاد بالرأي، حتى حصرها في القياس، واعتبر أن الاجتهاد والقياس (إسمان لمسمى واحد) وقال: «وطلب الشيء لا يكون إلاّ بالدلائل. والدلائل هي القياس».

وهكذا يبدو أن الإمام الشافعي كان ينظر ويُقَعِّد في اتجاه الضبط والتقييد لإلجام أهل الأثر وأهل الرأي معاً في توسعهم وتساهلهم واندفاعهم فيما اعتمدوه وتميزوا به.

ولما كان الإمام الشافعي هو الأب المباشر لعلم أصول الفقه، على الأقل في الوسط السني، فقد ولد هذا العلم مسكوناً بهاجس الضبط والتقعيد، ووضع حد لعدد من مظاهر التسيب والاسترسال في الاجتهاد والاستدلال.

هذا، وسيؤدي اعتماد نظرية المقاصد كمنهج في الاستنباط إلى تجاوز المنهج الاستدلالي التقليدي القائم على ترتيب منطقي بين الأدلة، مثلما ذكره الغزالي، مع الإشارة إلى أن هذه المنطقية، مع تجاوز اللامفسر فيها، قاصرة عن الإفادة في العملية الاستنباطية المرجوة منها.

على أي حال، لنذكر أولاً قول الغزالي الذي يذكر فيه الترتيب المنطقي بين الأدلة، وهي بلا شك رؤية متطورة، قال:

«يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيّرة، فينظر أول شيء في الإجماع فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنّة فإنّهما يقبلان النسخ

والإجماع لا يقبله، فالإجماع، على خلاف ما في الكتاب والسنّة، دليل قاطع على النسخ، إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ، ثم ينظر في الكتاب والسنّة المتواترة، وهما على رتبة واحدة، لأنّ كل واحد يفيد العلم القاطع، ولا يتصوّر التعارض في القطعيات السمعية، إلاّ بأن يكون أحدهما ناسخاً، فما وجد فيه نص عن كتاب أو سنّة متواترة أُخذ به، وينظر بعد ذلك إلى عمومات الكتاب وظواهره، ثم ينظر في مخصّصات العموم من أخبار الآحاد من القياسات، فإن عارض قياس عموماً أو خبر واحد عموماً فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها، فإن لم يجد لفظاً نصاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح، فإن تساويا عنده توقّف على رأي وتخيّر على رأي آخر»[١].

وكذلك الأمر في المنهجية المعمول فيها في الوسط الشيعي فهي قاصرة أيضاً عن ذلك لأن المجتهد يبحث ـ أول ما يبحث ـ عن واقع الحكم الشرعي، فإذا لم يجد شيئاً راح يبحث عما نزل بمنزلة الواقع، فإذا لم يعثر على شيء، فعليه البحث عن موقفه العملي كما تحدده الوظيفة الشرعية، وإلاّ راح للموقف العملي كما يحدده العقل، وعند تعقُّد الأمر يلجأ عادة للقرعة طبق تحديداتها.

وهذا الترتيب قائم على قوانين الحكومة والورود.

فالأدلة التي تكشف بلسانها عن الواقع كالكتاب والسُنة والإجماع وغيرها، مقدّمة بلا ريب على الأدلّة التي تكشف عن الواقع التنزيلي (أي ما هو بمنزلة الواقع) كالاستصحاب، وأصالة الصحة، وقاعدة التجاوز، والفراغ في الصلاة، وأمثالها، وذلك لأن الأولى حاكمة على الثانية ومزيلة لموضوعها تعبداً في حين نجد أن أدلّة الواقع التنزيلي مقدمة بدورها على أدلة الوظيفة الشرعية العملية كأدلة البراءة، والتخيير، والاحتياط، لأن هذه الأدلة أخذ في موضوعها فقدان الواقع بجميع مراتبه، حتى التنزيلي.

---

(١) المستصفى ١/ ٣٩٢.

وأدلّة الوظيفة العملية الشرعية مقدمة على أدلة الوظيفة العملية العقلية، وهذه الأخيرة مقدمة على أدلة القرعة لما ذكرناه.

وما أظنه هو أن الكثير من الاختلاف في مناهج الاستدلال راجع إلى عدم التركيز على ملاكات التقديم هذه، وإلاّ فلا مجال للاختلاف الكثير.

ومن الضروري أن ننبّه هنا على أن هذه الملاكات بنفسها تلعب دورها في تقديم أدلّة الأحكام الثانوية كالأحكام الضررية والحرجية وأحكام (السبيل على المؤمنين) وأمثالها على أدلة الأحكام الأولية كالضوء والصوم والحج وغيرها.

وكذلك في تقديم أدلة الأحكام الولائية التي يصدرها وليّ الأمر في منطقة المباحات بعناوينها الأولية على أدلة الإباحة هنا، باعتبار أن أدلة الولاية ناظرة إلى الأدلة الأولية ومقدمة عليها. وهو باب واسع من الضروري أن تتم دراسته والتأمل العميق فيه.

هذا، ولا ينكر ما كان لعدم تحديد محل النزاع من أثر في استفحاله، فإن عدم التركيز قد يجر إلى بحوث طويلة نحن في غنى عنها لو حررنا محل النزاع ونقحنا نقطة الخلاف بدقة.

وإن المرء ليظفر بموارد كثيرة يتحول فيها النزاع ـ أحياناً ـ إلى خلاف لفظي لا أكثر. وهذه أمثلة لذلك:

(أ) **الاجتهاد**: يتحدث المرحوم الصدر في كتابه: «دروس في علم الأصول» عن نزاع ممتد بين علماء الإمامية أنفسهم حول جواز (الاجتهاد) وعدمه وكل طرف يستند إلى أدلته. إلاّ أن الحقيقة أن ما يعارضه هذا الطرف كان يختلف عمّا يؤمن به الطرف الآخر.

فالمعارضون له كانوا يتصورونه بمعنى أن الفقيه إذا أراد استنباط حكم شرعي ولم يجد فيه نصاً من الكتاب والسنة رجع إلى اجتهاده بدلاً عن النص وهذا الاتجاه لقي معارضة كبيرة من أئمة أهل البيت والعلماء التابعين لمدرستهم وبقي مرفوضاً

على مدى عصور. إلاّ أن هذا المصطلح تطور إلى معنى آخر هو المعروف اليوم، وهو «بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية» وهكذا تحول من مصدر للحكم الشرعي إلى أسلوب لاستنباط الأحكام من مصادرها. ودخلت في هذه العملية كل طريقة يستخدمها الفقيه لتحديد الحكم الشرعي وحتى الموقف العملي تجاه الشريعة. وعاد الاجتهاد مرادفاً للاستنباط. وهذا الاختلاف بين المعنيين، عندما يتوضح، لن يعود هناك مجال للنزاع.

(ب) **القياس**: وقد امتد النزاع حوله منذ ولادته كأصل في أذهان الفقهاء وحتى اليوم إلاّ أننا نعتقد أن هناك خلطاً بين تعاريف القياس والعلة أدى إلى كثير من النزاعات الذي لا مسوغ له أحياناً.

فالتعريف الذي اختاره الآمدي هو: «الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل».

وتعريف ابن الهمام له هو: «مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة». وهما من أسلم التعاريف.

وهناك تعريف آخر شاع قديماً وانتفى تقريباً، وهو «التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل» عبّر عنه صاحب «أصول الفقه المقارن» بأنه «كاد أن يهجر على ألسنتهم».

أما المعنى الأول فلا أتصور أن فقيهاً يرفضه. فإذا فرضنا القطع بالاستواء، والقطع بالعلة المستنبطة، فأين الشك في النتيجة التي ننقل معها الحكم من الأصل إلى الفرع؟.

ثم هذه العلة ذكروا لها أوصافاً هي أن تكون «وصفاً ظاهراً منضبطاً جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له». ثم أضافوا لها شرطاً آخر هو «أن لا يكون الوصف قاصراً على الأصل» وقد رأى الأستاذ عبد الوهاب خلاف انه لا ينبغي أن يكون موضعاً لخلاف.

ثم فرّقوا بينها وبين السبب، والحكمة، والشرط.

وإذا تمت كل هذه الأمور في العلة فهل يبقى شك في دوران الحكم معها وجوداً وعدماً؟

نعم، يقع الكلام في حصول القطع الوجداني، أو ثبوتها بدليل تعبدي، وهذا أمر يتبع الموارد المختلفة.

وليس في النصوص الثابتة عند الإمامية ما يرفض مثل هذا القياس بل لا يمكن رفضه لحجيّة القطع الذاتية التي لا تقبل الإثبات أو النفي.

(ج) **الاستحسان**: وهنا أيضاً نجد الأقوال المتضاربة والتعريفات المتكثرة بشكل غريب وقد نقل أن الإمام الشافعي قال: «من استحسن فقد شرع»!!

كما ذكر أن الإمام مالك قال: الاستحسان تسعة أعشار العلم»!!

وهذا أمر يدعو للتساؤل والتأمل فكيف يتم هذا البون الشاسع والثقافة الأصولية واحدة؟!

ولكننا عندما نعود إلى التعاريف المختارة نجد بعضها في الواقع تشريعاً محرماً فيصدق عليها قول الإمام الشافعي من قبيل أن يقال في الاستحسان انه «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه».

أي أنه «ذوق فقهي لا تدرك أبعاده».

أو أنه «ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس» وما إلى ذلك، فإنها تجعل الدين تابعاً للأذواق والانقداحات النفسية والظنون التي لا يعلم مصدرها، وهذا ما يجب أن يتنزه عنه الفقهاء، في حين أنه يعود عملية مهمة جداً عندما يعبّر عنه بأنه «العمل بأقوى الدليلين» ـ كما قال الشاطبي من المالكية أو «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص» كما ذكر الطوفي من الحنابلة ـ في «مختصره».

أو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه ـ كما ذكره البزدوي من الحنفية.

وهذا المعنى لا يمكن أن يعارضه فقيه فهو في الواقع يعني اتباع الدليل

الأقوى عند التعارض والأهم عند التزاحم، وهل في هذا اختلاف، بل هل يمكن أن يستغني عنه فقيه؟ أليس إذن تسعة أعشار العلم كما يقول الإمام مالك.

إن الاستحسان بهذا المعنى لا يختلف فيه الفقهاء إماميين كانوا أو غيرهم. يقول السيد الحكيم: «إن كان المراد بالاستحسان هو خصوص الأخذ بأقوى الدليلين فهو حسن ولا مانع من الأخذ به».

والمصالح المرسلة أيضاً لا خلاف فيها إن كانت كما يعرّفها الأستاذ معروف الدواليبي قائلاً: «والاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار».

فإذا قطعنا بأن المورد مورد ضروري طبقنا عليه القاعدة الكبرى «لا ضرر ولاضرار» وكذلك الأمر في مورد العدل والإحسان. وهل في هذا الموضوع شك من هذه الناحية؟.

والغريب أن نشاهد الخلاف حول الاستصلاح واسعاً جداً، إلاّ أننا نعتقد أن الخلاف لا ينصب على مورد واحد ليكون خلافاً واقعياً، وإلاّ فلا يبقى مجال للشك في الحجيّة إذا آمنا، مثلاً، كالغزالي، بأنه إذا توافرت أمور ثلاثة كشفت عن وجود الحكم وهي:

كون المصلحة ضرورية، وكونها قطعية، وكونها كلية.

إلاّ أن الكلام كله في كيفية تحصيل هذه الأمور.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن هناك نوعاً من الأحكام هو الأحكام الحكومية الولائية إنما تقوم على أساس إدراك الحاكم للمصالح ولا يشترط فيها الادراك القطعي، ولكنها على أي حال تنحصر في دائرة صلاحيات الحاكم الشرعي.

وللحديث في هذا المجال تفصيل يذكر في محله[١].

ولأجل ذلك، لا بد من عرض نظرية المقاصد بالصورة التكاملية الواضحة، واختزال ما سبقها من نظريات في مجال الاستنباط والتي هي في الأصل يمكن إرجاع بعضها إلى بعض، وإليك الأمثلة:

ما نشاهده في بحث المصلحة المرسلة. فإن المصالح إذا استفيدت من النصوص كان العمل بالمصلحة عملاً بالنص فتلحق بالسنة.

وأما إذا لوحظت على أساس إدراك المصالح بالعقل القطعي فإنها أيضاً تدخل تحت أصل العقل ولا تشكّل أصلاً برأسه، وهذه النقطة نفسها نلمحها في موضوع العرف فإن مجالاته تنحصر في أمور أربعة هي:

١ ـ ما يُكتَشف منه حجية أصل من أصول الفقه كالاستصحاب.

٢ ـ ما يُكتَشف منه حكم شرعي فيما لا نص فيه كعقد الاستصناع.

٣ ـ ما يُرجع فيه لتشخيص بعض المفاهيم، كلفظ الإناء، والصعيد، والقرء.

٤ ـ ما يُرجع فيه لاستكشاف مرادات المتكلمين كالدلالات الالتزامية.

ومن الواضح مع هذا أنه لا يشكل أصلاً برأسه بل يرجع إلى أحد الأصول الأخرى[٢].

وفي الحقيقة، فإن القول بالمقاصد رافع للاختلاف بملاك كونه مرجحاً عند

---

(١) «دروس في علم الأصول» الحلقة الأولى: ص ٥٣ - ٦٤.
«الإحكام» ٣/ ٤، سلم الوصول ٢٧٤، المصدر نفسه ٣٠٧، أصول الفقه المقارن ٣٠٨ نقلاً عن «مباحث الحكم» ١/ ١٣٦، علم أصول الفقه ٧٨، فلسفة التشريع الإسلامي ١٧٤. وانظر في «المستصفى» ١/ ٢٧ طبعة المطبعة الأميرية، المدخل إلى الفقه الإسلامي ٢٥٧، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، مصادر التشريع ٥٨. أصول الفقه المقارن ٣٧٧، المدخل إلى أصول الفقه ص ٢٨٤، المستصفى ١/ ٢٩٦ المطبعة الأميرية، التسخيري، مقالة، مجلة التوحيد عدد ٥٦.

(٢) الحكيم، أصول الفقه المقارن، ٣٦٣، ٤٠٣، ٤٢٣.

تعارض الأدلة تعارضاً مستقراً يتعذر معه الجمع العرفي، وكذلك الأمر في الأصول العملية، لأن ظواهر الألفاظ تحتمل عدة معاني، ومطابقة أحدها، أو أقربها إلى مقصد الشارع يرجحه في مقام العمل عند التعارض، وكذلك الوقائع التي لم يرد فيها نص، وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها بدليل شرعي، فإن الاطلاع على المقصد الشرعي يهون الخطب.

الخامسة: التصدي لمحاولات إمام الفقه الظاهري في الأندلس (ابن حزم) الذي لم يأل جهداً، ولم يترك سبيلاً إلاّ وخاض غماره لإسقاط القياس الفقهي (التمثيل) لعدم استجماعه للشروط البرهانية المتمثلة في القياس المنطقي الأرسطي، فكانت ظنية القياس الفقهي مورداً للطعن عند ابن حزم، وهذه الظنية ترجع إلى ظنية العلة التي تقع حداً وسطاً في القياس الأرسطي، فكان مشروع الشاطبي يهدف إلى الارتفاع بالعلة من مستوى الظنية إلى صلابة اليقين ببنائها على المصالح التي هي مقاصد الشريعة وقواعد كلية يقينية مستنبطة بالاستقراء، وكان الموافقات هو المشروع الذي حال دون استحكام الذهنية الأصولية والفقهية المطروحة في كتب ابن حزم، ولا سيما كتاب «التقريب لحد المنطق» الذي حاول فيه ابن حزم تأسيس الفقه على المنطق الأرسطي، الوسيلة المثلى لتحقيق اليقين، فبيَّن الشاطبي أن مطلب اليقين يمكن التوصل إليه من دون التخلي عن منظومة القياس الفقهي، وذلك عن طريق تجميع الظنون تجاه معنى محدد يمكن استفادة القطع منها، يقول الشاطبي: إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه[١].

ويظهر أن القول بالمقاصد قبل الآمدي كان الغرض منه التوصل إلى اليقين

(١) الموافقات ١/ ٣٦ - ٣٩.

بدل الظن في الشرعيات، ويعتبر الآمدي أول من بدأ استثمار هذه النظرية في أكبر حقل ظني في الشرعيات، أعني القياس، فهو أول من أقحم النظرية في باب الترجيحات، وبالذات الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، وهو ما صار سنة لمن جاء بعده، ومنه يتبيَّن أن النزعة إلى اليقين في الشرعيات قديمة، وإنما أختمرت مع الشاطبي.

فهذا الجويني جعل في كتابه الغياثي يقينية المقاصد الملاذ الأخير عند التياث الظلم في زمن الجهل الأكبر، وبتعبير آخر جعل السبيل في الخروج من ضيق دائرة الظن والاختلاف إلى اتساع مجال اليقين والاتفاق، كل ذلك بعد اندراس الفروع الفقهية.

كذلك تجد هاجس الخروج من الظن إلى اليقين عند الاسترآبادي في الفوائد المدنية حيث صرح بأن كتاب الفوائد المدنية في الرد على من قال بالاجتهاد والتقليد، أي اتباع الظن في نفس الأحكام الإلهية، وإن كان متعلق اليقين عنده مغايراً لما هو عند المقاصديين(١).

وقد لاحظ سالم يفوت أن محاولات الغزالي لإدخال المنطق الأرسطي إلى المجال الفقهي كان بنيّة إصلاح القياس الفقهي، لا بنيّة تجاوزه(٢) باعتبار الحد الأوسط في القياس الأرسطي هو العلة الفقهية، فالنتيجة متأتية من تلازم منطقي لا من الشبه، ومن ترتيب المقدمات على وفق أحد الأشكال الأربعة، لتترتب عليها النتيجة التي تكون متضمنة في المقدمات، فإنه بعد حذف الحد الأوسط، لا يبقى إلاّ الموضوع والمحمول، أو الموضوعين أو المحمولين حسب شكل وقوع الحد الأوسط، وهذا التضمن هو الترجمة الأمينة لقولنا: إن القياس يكشف المخبأ، فهو لا يعطيك أكثر من نفسه «لأن القياس قضايا والقضية لا تعطيك أكثر من نفسها، لكن فيما لاحظه سالم يفوت نظر، لأن الغزالي نفسه يصرح «بأن غرضه من إيراد

(١) الاسترآبادي، الفوائد المدنية، المقدمة.
(٢) حفريات المعرفة ٢٠٩.

المباحث المنطقية الاحتراز عن الانخداع بلامع السراب والوقوع فيما كثر في المعقولات من التلبيسات، ليجعل من المنطق ميزاناً للفكر والنظر، ويكون هذا الميزان مؤدياً إلى غرض آخر، وهو الاطلاع على ما أودعناه كتاب تهافت الفلاسفة»، ولا يظهر على الأقل في المعيار، هذه النية التي ذكرها سالم يفوت[(١)].

ولأجل هذه الخصائص والمميزات في الفكر الأرسطي، سعى ابن حزم في التقريب لتسويده في حقل الدراسات الفقهية التي تروم الاستنباط على اعتبار أن العمل بالقياس المنطقي فيه نوع تسليم بكمال الشريعة، لأن المقدمات لا تأتي فيه بجديد، بل تكشف كشفاً جديداً عما هو كامن ومستوعب، بخلاف القياس الفقهي (التمثيل) سواء اعتمد على استنباط العلة بالظن، أو قام على الاستقراء، لأن الاستقراء إذا كان في الطبيعيات في رأي ابن حزم، فهو جامع للوحدة والتجانس، لقيام العلاقة بين العلة والمعلول على نحو الحتم، وهو ما يسمح بالتعميم، وهذه الارتباطات مفقودة في مجال الشرعيات، لأنها من طبيعة مغايرة للعلاقات الموجودة في الطبيعة.

والسبب يعود إلى أن الشرعيات منوطة بالإرادة الإلهية، والتصريح الرباني عن هذه الإرادة، فإدخال الاستقراء الناقص في مجال الشرعيات سماح له بالتحليق في غير مجاله، أما الاستقراء الكامل، فلا وجود له فيها كما قلنا[(٢)].

نعم، يعتبر الاستقراء الناقص إذا كان الاتصاف، أي علاقة الصفة بالموصوف، مما يقتضيه طبيعة العقل دون ما لا اقتضاء فيه كذلك.

والظاهر أن هذه الرؤية الدونية للاستقراء مبنية على رأي الغزالي بإنكار الضرورة بين العلة والمعلول، أو السبب والمسبب في الطبيعيات، فإنها والحال كذلك لا تنتج إلاّ الظن.

---

(١) رسائل ابن حزم ٤/ ٢١٩ معيار العلم ٢٦، دار الأندلس ١٩٧٨.
(٢) رسائل ابن حزم ٤/ ٢٩٩ - ٣٠٣.

وفي رأيي، خلافاً للباحثين في فلسفة الغزالي، أن الأمر ليس كذلك، أي لا ارتباط بين ظنية النتائج في الاستقراء وبين إنكار الضرورة بين العلة والمعلول في الطبيعيات، لأن الغزالي وابن حزم استعاضا عن الضرورة المنفية في الطبيعيات بالعادة التي أجراها اللّه تعالى فيها، فالنفي لم يكن متوجهاً إلى أصل العلاقة بقدر ما كان متوجهاً إلى نفس وصف الضرورة لهذه العلاقة، وإلاّ فالارتباط موجود، لكن القول بالعادة بدل الضرورة فيه تصحيح لوقوع المعاجز على يد الأنبياء عليهم السلام.

وإنما الأمر في منع الاستقراء في الشرعيات، هو كونه ظن على أي حال، سواء أقلنا بالضرورة، أو بالعادة، لأنه لن يكون كاملاً حتى مع القول بتناهي النصوص، لأن المستجدات لها أحكام غير معروفة، والأوصاف فيها غير منضبطة، والجوامع المشتركة بين الأصل والفرع عديدة لا تعرف الحصر ولا التحديد، ولو مع الاستقراء الكامل، أيها من تلك الأوصاف نيط به الحكم على وجه الدقة، وأيها لا علاقة له بهذه الإناطة؟

هذا كله إذا فرغنا كلامياً من الاعتقاد بتعليل أفعال اللّه، من دون أن يلزم العبث إذا قلنا بالمنع، لأنه فرق بن فرض أطر جاهزه، أو قوالب وقواعد مسبقة تتحكم بأفعاله تعالى، أعني قواعد الخير والعدل وغيرهما وبين القول بأن ما يفعله تعالى هو الخير والعدل.

نعم ثمة توافق عند الأكثر على أن العلة الغائية من التشريع هي ترتيب المصالح، وهو كذلك في الواقع، أعني أن المصالح مترتبة على التشريع في أفق النصوص والتطبيق ثبوتاً، أو إثباتاً.

وحينئذ، يكون الخلاف في أن هذه المصالح المترتبة هل هي باعثة على التشريع أو لا؟

فمن قال بذلك، ذهب مع المعتزلة القائلين بوجوب فعل الصلاح أو الأصلح على اللّه تعالى، ومن نفى وافق الأشاعرة بأن الأمر منه تعالى تفضل وإحسان، هنا قد يبدو النزاع لفظياً (هل يجب ذلك أو أنه تفضل وإحسان) لأنه لا يرى الفقيه في لوح الواقع أثراً عملياً له بعد اتفاق الكل على التعليل في

الأحكام، سواء أكان أشعرياً، أو معتزلياً، أو ماتريديا، عدا الرازي الذي زعم أن أحكام اللّه ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، على ما حكاه عنه الشاطبي، وسيأتي الوجه فيه.

وإلاّ نفاة القياس من الظاهرية والإمامية، فإن التعليل عندهم بالنص لا بالاستنباط، لأن العلة الشرعية غير المنصوصة ليست من مدلولات النص، فالمقام يقتضي التعبد، والقائلون بالقياس قالوا: إن الأصل في النصوص التعليل إلاّ لمانع كما في العبادات والحدود والمقدرات والاقتصار على المورد.

لكن التعليل قد يكون بكل الأوصاف، وقد يكون بالبعض الأكثر أو الأقل، وقد يكون بعلة واحدة، الأول يؤدي إلى نفي القياس لأنه يحقق التماثل، والثاني والثالث يؤدي إلى الجهالة أو الترجيح بلا مرجح. وهنا تصير الأوصاف كلها صالحة للتعليل عدا الوصف القاصر، لأن مراعاته تمنع القياس، وبعد حذف الأوصاف القاصرة، لا يبقى إلاّ التعليل بالبعض الجامع للجهالة ومحذور الترجيح بلا مرجح، ومع التسليم بأدلة حجية القياس، والإيمان بأن الأصل في النصوص والأحكام التعليل، يكون أحد هذه الأوصاف هو القدر المتيقن، لكنه الفرد المردد بين الأوصاف الكثيرة، والفرد المردد لا وجود له في الخارج، لأنه في الخارج يوجد إما هذا الوصف هو العلة أو ذاك، ولا تردد فيه، فيجب تمييزه وفق مسالك العلة، ثم الأخذ به كما لو كان عليه دليل قطعي.

وهذه إشكالية زائدة تضاف إلى مشاكل القياس كدليل من أدلة استنباط الأحكام الشرعية.

السادسة: بيان فضيلة الشريعة الإسلامية، لا فى رعايتها لمصالح العباد التي هي مقاصد الشرع، بل في الآلية التي تفضي إلى ذلك، وهي القدرة أو إمكانية التفريع. والدين وإن اكتمل كما هو صريح الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ

ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣] إلّا أن الاكتمال هنا للكليات، وأما الحوادث، وأما النوازل والمستجدات، فمتوقف على التفريع والسراية من الكليات إلى الحوادث الجزئية، لأن في رد الجزئيات التشريعية إلى كلياتها نوع من رد المتشابه إلى المحكم، وبتعبير أدق، إن الكليات المستنبطة من شبكة النصوص تجمعها مبادئ كلية واحدة ومشتركة والتي تعبر عن تطور واسع ومهم في مجال قراءة النصوص الدينية من خلال علاقاتها التركيبية ببعضها البعض، تحدث جدلية حارَّة بين هذه الكليات وبين الجزئيات المستخرجة منها حين معاودة تنزيل هذه الكليات عليها، وهذه الجدلية تؤدي إلى المراكمة مع تجذر الوعي وتطور المعرفة، ومناهج البحث، وتالياً التحكم بحركة التفكير في النص، مؤسساً بذلك مرجعية ترفع فوضى الاجتهاد القائمة على تأويل النصوص بما لا يتناسب مع طرق الدلالة والبيان، وحينئذٍ تصير ثنائية تناهي النصوص، ولا تناهي الحوادث غير ذي بال، بعدما فرضنا خصوبة الكليات وقدرتها على الإنجاب.

أراد الشاطبي أن يبين هذه النقطة بالتحديد، فتوسل لذلك بتوسيع آليات التعليل وطرقه كماً وكيفاً، مزيلاً العوائق الكلاسيكية بين العلة والحكمة في الأُصول التقليدية، فلا فرق بين العلة والجنس البعيد لها في إنتاج الحكم الشرعي، ومن شأن هذه الإجراءات بيان قدرة الشريعة على مسايرة المستجدات والظروف الطارئة، والتكيف مع الأحداث، بيد أن هذا التكيُّف سيؤول إلى الالتباس مع مفهوم البدعة، وهذا ما لم يكن في منأى عن ملاحظة الشاطبي نفسه، فصنَّف كتابه «الاعتصام» لإزالة هذا الالتباس، سلفية لا تعارض الليبرالية والانفتاح، هذه هي الميزة التي يتحلى بها الشاطبي، والتي حدت بزعماء الإصلاح، مثل محمد عبدو، ورشيد رضا، والأفغاني، إلى تعويم الشاطبي في حقل الثقافة العربية والإسلامية الحديثة، كما يشير إلى ذلك سالم يفوت.

السابعة: إن العمل بنظرية المقاصد، يحيل الوقائع المستجد منها خاصة واقعاً تحت الأحكام الأولية، بينما العمل وفق أصول وقواعد أخرى تحت ذريعة الضرورة والاضطرار وما أشبه، يتضمن تسليماً مبطناً بأن الإسلام بمنظومته الشرعية والفقهية غير قادر على إدارة العالم، وتنظيم شؤونه حيث الاستثناء هو الأصل.

هذا ما يمكن أن يذكر من فوائد للقول بنظرية المصالح والمقاصد في التشريع الإسلامي، وأهمها وأخطرها كما هو واضح، الفائدة الخامسة، والتي مفادها تنقيح صغرى حجية القياس ولأم الثغرة التي منع النفاة القول بحجيته، وهي أن العلة تعرف بالرأي والاستنباط الظني لذا قالوا بظنية القياس، وهو يعكس عدم الاكتفاء بالأجوبة الكلاسيكية على حجيته، نحو قولهم:

(أ) القياس حجة، لأنه إذا وجد ظن بشيء، فإننا نتوهم عدمه، فتركهما معاً يؤدي إلى ارتفاع النقيضين، وفعلهما معاً يؤدي إلى اجتماع النقيضين، والأخذ بالوهم ترجيح للمرجوح على الراجح، فالأخذ بالظن هو المتعيِّن.

(ب) إن الحكم على المماثل مما تقتضيه الفطرة الإنسانية، وهو ليس شيئاً غير القياس.

وعلى أي حال، فإذا أمكن طبقاً للمقاصد القول بيقينية العلة، صار القياس حجة، لكن القياس حينئذٍ، لا يكون على وصف متحد بين الفرع والأصل، بل بين الجنس البعيد للوصف في الأصل، وهو مقاصد الشريعة ورعاية المصالح، وبين الفرع الذي أدركت المصلحة فيه عقلاً، أو عرفاً، أو عقلائياً ولن يكون ذلك إلاّ بناءً على التحسين والتقبيح العقليين كجذر كلامي للمسألة الأصولية.

لكن تسويغ القياس لقطعية العلة، وإن كان فيه تجاوز للثغرة الكبرى في حجيته وهي بناؤه على الظن، أعني ظنية العلة، غير أنه من الناحية التطبيقية سيكون خارج نطاق حقل الانضباط، لقصور القياس نفسه عن بيان الطرق الموصلة، والمقدمات المفوِّتة والانحصارية للوصول إلى تحقيق مقاصد الشرع من بين

خيارات كثيرة، وكيفيات عديدة يمكن حدوثها في مقام الامتثال، ومن السهل حينئذ التذرع بالوجوب التخييري بينها من الناحية النظرية، لكنها في مقام العمل سيؤدي ذلك إلى أن يسود الهرج والمرج، ويزداد ما نقوله جلاءً إذا عرفنا أن جنس المصلحة المقصودة للشارع تستدعي جنس الوسيلة المحققة للمقصد، لا نوعها ولا صنفها، فضلاً عن شخصها، نحو إدراك مقصد الشارع في لزوم أن يكون في المجتمع حكومة ديمقراطية أو ملكية، أو خلافة ـ ويدعو حزب التحرير إلى عودتها في العصر الحديث ـ أو ولاية فقيه، أو غير ذلك وأشكال الحكم عديدة، فأيها المقصود شرعاً؟ ثم إن العقول تتفاوت في إدراك وجه المصلحة في كلٍ على حدة، وإذا روعي تغير الزمان في إضفاء وجه المصلحة على ما كان في السابق مفسدة، والعكس صحيح، استشكل الأمر أكثر، ناهيك عن ضرورات الأعراف، وحالات الاستثناء، وجديد العلم وتبدل الأحوال والأوصاف، وغير ذلك مما يحتاج إلى رصد دؤوب.

ويزداد الأمر صعوبة مع تدخل الأهواء والمصالح الشخصية وتداخلها، كل ذلك يحول دون انضباط المصلحة التي هي مقصود الشارع والتي يجب مراعاتها في مقام الامتثال.

ثم إذا كانت الأفعال من دون نظر الشرع لا قبح فيها ولا حسن، أو قلنا لكن العقل قاصر عن الإدراك، أو قلنا لكن لا ملازمة بين ما يدركه العقل وحكم الشرع. كان الأمر أسوأ، والشاطبي من الأشاعرة القائلين بأن التحسين والتقبيح شرعيان، ويقول في الأفعال التي لا حكم فيها بالنظر في مواءمتها للضروريات من مقاصد الشريعة، فما كان منها ملائماً اعتبر، مع أن المواءمة بين موضوعات مستحدثة وبين الضروريات فرع إدراك العقل مستقلاً للحسن والقبح فيها، لأنك تدرك ثم تحكم بالملاءمة أو عدمها، ثم ما أدركته شرعاً من حسن وقبح في الأفعال إنما هي موضوعات تتغاير حقيقة وماهية، نعم هناك تماثل في الحسن والقبح، لكن لا تماثل في الماهية النوعية، لذلك، حتى إدراك التماثل في المستحدثات يجب أن أدركه بالعقل أولاً، ثم بعد ذلك أحكم بملاءمته ثانياً، سواء

أكانت البداية من الموضوع الذي أدرك حسنه أو قبحه شرعاً، أو انطلقت من الموضوع المستحدث، ومن هنا يظهر ابتناء الأمر على التحسين والتقبيح العقليين.

وليست هذه المسألة هي الجذر الكلامي الوحيد لمسألة المقاصد، إذ يظهر بوضوح ابتناء المقاصد على مسألة رعاية الله تعالى الأصلح لعباده ووجوب ذلك عليه، وهي المسألة التي رويت في تعليل خروج أبي الحسن الأشعري عن مسلك الاعتزال، في حوار له مع أبي علي الجبائي.

وبدورها فإن مسألة وجوب رعاية اللّه تعالى للأصلح مبنية على أن أفعال اللّه تعالى معللة بمصالح العباد، ولا قائل به من الأشاعرة على الظاهر، وهي عقيدة تبناها في الأصل المعتزلة والعدلية، وموقف الأشاعرة تجاه هذه المسألة ينطلق من مبدأ أن تعليل أفعال الباري (عزّ وجل) يستدعي النقض باستكماله تعالى بغيره وهو باطل محال.

ويختلف الحال في علم الأصول، لأن التعليل فيه يرادف الغرض، إن المراد بالعلة فيه الوصف الذي يستند إليه الحكم.

ولا ينبغي الريب في أن ترتيب الحكم والمصالح على أفعال الباري، إنما هو تفضل وإحسان منه على عباده، لذلك نقول: إن النزاع الكلامي في مسألة أفعال اللّه أنها معلّلة بالأغراض أو لا، يبقى في دائرة ترتب الوجوب على وقوع أفعال الباري على طبق مصالح العباد وعدمه، وليس النزاع في أن هذه الأفعال هل تراعي المصالح أو لا تراعي؟ فهي تراعيها حتماً لكن على نحو الوجوب كما قال المعتزلة، أو تفضلاً وإحساناً منه تعالى كما قال الأشاعرة؟ لذا لم يؤثر هذا النزاع الكلامي على المبدأ الذي ارتضوه في الأصول، والقائل: إن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، وأن هذه المصالح هي مقاصد الشرع من التشريع، ويعبرون عنها عادة بالحكمة، والمقاصديون يقولون الحكم دائر مدارها.

لكن على الرغم من أن هذه الحكمة المتمثلة في رعاية الضروريات واضحة وضوحاً تاماً في كونها مقصداً إلهياً، إلاّ أنها علة خفية من جهة الطرق الموصلة إليها

أو المحققة لها، وهذا هو المهم من الناحية العملية، ولأجل ذلك ربط كثير من الأصوليين الحكم بأوصاف مفضية إلى تحقق الحكمة، ولم يربطوا الحكم بالحكمة وجوداً وعدماً كما فعلوا في الأوصاف.

وفي هذه النقطة بالذات تتجلى التغيرات الجذرية التي جاء بها الشاطبي، فبعد ما كان السائد هيمنة البنى الجدارية بين العلة والحكمة ـ كما قلنا ـ في الأصول الكلاسيكية للفقه بالاعتبار الآنف الذكر، جاء الشاطبي ليجعل الحكمة هي العلة نفسها، إنها إضافة مهمة على كم العلل الفقهية، وتالياً، توسيع لنطاق عمل القياس في الوقائع التي لا يخلو حالها من جلب مصلحة ودفع مفسدة، إلاّ أنه قياس من نوع قياس منصوص العلّة غير المباشر، لأن العلة فيه مستخرجة بالاستقراء في النصوص الشرعية، فالفقيه يرسل موجات مسباره العقلي في النصوص على نحو ما يفعله قبطان الجواري المنشآت في البحر كالأعلام، فتدله الموجات على أماكن الصخور وقربها أو بعدها، إن الموجات التي يطلقها الفقيه تعود محملة بمستخلصات وقواسم مشتركة بين النصوص، إن المستخلص العالي منها كالضروريات الخمسة التي يصح القياس عليها تماماً كما يصح القياس في الإسكار باعتباره علة للتحريم، منصوصاً عليها، وهو أمر إذا تم يكون ـ كما قلنا ـ إعلان عن موت القياس المعتمد على استنباط العلل الجزئية أعني الأوصاف المنضبطة.

لكن كيف نحقق صغرى قياس؟ أي كيف نعرف أن هذا الموضوع الذي يحتل مرتبة الفرع في القياس يتضمن المصلحة التي هي العلة المشتركة بين الأصل والفرع كي نقوم بعد ذلك بسراية الحكم من الأصل إلى الفرع؟

يقول الشاطبي، نعرض مصلحة هذا الفعل على الضروريات فما وافق منها أخذنا به، وإلاّ طرحناه، ولم نلزم به إذا كان من الحاجيات والتحسينات، لكن المشكلة لم تنته عند هذا الحد من التنظير، لأن المصلحة جنس بعيد للأوصاف المفضية إليها، أو فصل جامع انتزاعي، فيجب أن ندرك المصلحة المنوطة بالأوصاف، إن كانت، إدراكاً عقلياً، لأن الإدراك الشرعي غير متوفر، إذ الموضوع

المفروض مما لا نص فيه، وإدراك المصلحة، فرع إدراك أن هذه الأوصاف فيها مصلحة، فيجب أن أدرك إدراكاً عقلياً خالصاً المصلحة في هذا الفعل، ولو آناً ما قبل إجراء المقابلة والعرض على ما ثبت بالاستقراء رعاية الشارع له، لأن المصلحة المدركة في الموضوع المستحدث، وإن اتحد في الجنس أو كان من نوع ما علمنا رعاية المولى له لمصالح فيه، إلاّ أنها مصلحة مغايرة له في الشخص، فيجب أن أسلم أولاً بأن في الفعل الذي جعلته موضوعاً للبحث عن المصلحة وعدمها حسناً وقبحاً قبل ورود الشرع في حقه، إذ المفروض أن لا نص فيه، كما يجب ثانياً أن أؤمن بقدرة العقل على إدراك هذه المصلحة والمفسدة قبل العرض والمقابلة، ثم لا بد ثالثاً من القول بالملازمة بين ما أدرك حسنه العقل وحكم الشرع بالوجوب.

وعلى أسلوب الشاطبي، بعد المقابلة يجري تسرية الحكم المستقرأ من الموضوعات المتعددة في الشريعة التي ورد فيها نصوص إلى الموضوعات التي انتزعت منها نفس المفهوم المنتزع من تلك، وهذا القسم لم يرد فيه نصوص حسب الفرض، لكنه يحمل أوصافاً مغايرة للموضوعات التي ورد فيها نصوص موضوع الاستقراء، وجهة الاشتراك الوحيدة هي الاتحاد في الجنس البعيد وهو المفهوم الانتزاعي، أعني رعاية المصلحة التي هي مقصود الشارع، لكن إذا كنا من نفاة التحسين والتقبيح العقليين، وإذا كنا أيضاً من نفاة الملازمة ووجوب رعاية الأصلح، إلى جانب كونه منه تفضلاً وإحساناً، كيف أعرف أن المصلحة الموجودة في الموضوعات التي لم يرد فيها نصوص مرعية عند الشارع؟ إذ لعله تفضل في هذه الموضوعات (وهي التي ورد فيها نصوص) ولم يتفضل أو يحسن في تلك (وهي الموضوعات التي لم يرد فيها نصوص) وحتى لو اعتبرنا القول بالمقاصد، يندرج ضمن هدف يمكن حصره في توسيع آليات التعليل الفقهي كماً، من جهة التعليل بالمصلحة، أو كيفاً من جهة الارتقاء بالعلة في القياس من مستوى ظنية التعليل، كما هو مبين في بحوث العلة في القياس، إلى مستوى اليقين، أعني اليقين بأن اللّه تعالى قصد إلى رعاية الضروريات من تشريعه الأحكام، كما هو ظاهر

الموافقات، فقد تبين، أنه لا يمكن الإيمان بالمقاصد إلاّ بعد الفراغ عن أن أحكام الشريعة معللة بالأغراض والأهداف المفهومة للبشر، وأكثر الفقهاء المتكلمين على ذلك إلاّ قليلاً منهم أخذوا بالمنهج الظاهري.

وبهذا التخريج يتحقق موت القياس بالصورة السائدة من القرن الثالث للهجرة، لأن موضوع اليقين هوالجنس البعيد كما قلنا، وهو أمر نظري بحت، لأن المطلوب هو بيان الأوصاف الموجودة في الموضوع، والتي إذا روعيت أفضت إلى المصلحة المقصودة شرعاً، وهذا أمر مظنون فيه جداً، بل لا يكاد ينضبط بحسب العادة، فلا أثر عملياً ليقينية الغاية وظنية الطريق، أو توهمه، ولأجل ذلك استهل العز بن عبد السلام كتابه القواعد بقوله: فصل، في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على الظنون، ومراده بالظنون هنا، تطبيق المبادىء الكلية اليقينية التي هي المقاصد على جزئياتها.

ولو كان الأمر كذلك، لم يكن من داع لتشريع يعلق الحكم على الأوصاف، إذ يكفي الشارع أن يبين اعتباره لرعاية المصالح وقصده إليها، لينقدح في نفس المكلف الباعثية، فإن الإنسان بطرق الصلاح على دراية عقلاً، إن لم يكن في الكل ففي الجل، ويكفي في القدح كونه في الجملة، إلاّ أن يحمل على التوكيد.

على أي حال، لم ينفرد الشاطبي بتفسير العلة بالمصلحة، فالكمال بن الهمام صاحب التحرير ذهب إلى ذلك أيضاً قال: أن العلة الحقيقية للحكمة هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة، لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه(١)..

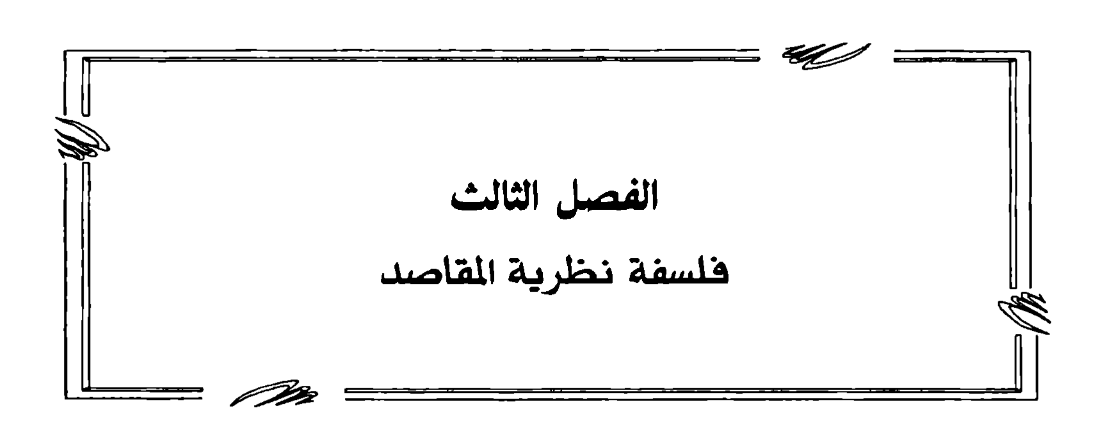
ويبدو أن هذا الرأي هو السائد عند المقاصديين، إن تسنم الأوصاف الصدارة في تاريخ تطور القياس، واختفاء المصالح على أثرها وراؤها جناية ارتكبتها التركة الاصطلاحية للأصوليين الكلاسيكيين.

---

(١) أمير بادشاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير ٣/ ٣٠٣.

لكن من جهة أخرى، إذا كان الأمر كذلك، وكان للمصالح هذه الأهمية القصوى، فينبغي أن لا يتصور أي تعارض مستقر بين النصوص من جهة وبين المصلحة من جهة أُخرى، فكيف حدث أن تعارضا، ألا يكون والحال كذلك، أن أحدهما أمارة على عدم اعتبار الآخر عند التعارض، وعليه يقال إن الصلاح والفساد ثمرة للحكم الشرعي دون العكس، وأما ما ترك المجال فيه للعقل، وأوكل إليه، فهو في أمور الدنيا، وفيما لا نص فيه؟





الفصل الثالث
فلسفة نظرية المقاصد

هل لا زال علينا أن نكرر نافلة، القول بأن التشريع الإسلامي يجب أن يتواءم مع متطلبات العصر، أو العكس؛ وكأن هنا من يقول ويناقش في ضرورة هذه المواءمة، والتي يسميها البعض، تجديداً وتحديثاً، من دون الاهتمام في مداليلها اللغوية والمعرفية.

إنها نافلة نلتزم ممارستها أكثر مما يعنينا الواجب، نقرُّ ببداهتها، وابتذال ذكرها، ثم لا نفتر عن لوكها حتى أننا صرنا نشبه أولئك الذين ملؤوا الصفحات صراخاً وعويلاً حول صدمة الحداثة وتداعياتها في إحداث ارتجاجات عميقة في الثقافة العربية.

إن النقاش في مثل هذه القضايا أو على الأقل في القضية المحورية هذه، يشدنا عنوة إلى ساحة الجدل العقيم، وهو ميدان لا يثري المعرفة، ولا يؤسس لفهم سليم، بل يعزز لدى المجادل الشعور بأنه على صواب، وأن خصمه على خطأ، وهو شعور بالإشباع الذاتي، وشعور بالرضا، وفي هذا المزيج الإقناعي تنمو الدغمائية من دون أن ننكر أنه في أثناء وعند احتدامه، تمر ومضات فكرية على درجة كبيرة من الأهمية، إن القضية الكبرى الناظمة لجدية هذا البحث، وخروجه من دائرة الإعادة في إنتاج خطابه، تتمثل في فتح باب الاجتهاد، بيد أن هذا الطرح حين ينتظم في سلك البحث في المقاصد، ينبغي أن يؤمِّن الرابط ضمن الدعوى التالية: هل يفي مسلك المقاصد والبحث في المصالح كمشغل فقهي وعدّة معرفية

في حقل التشريع لولوج الفقيه في باب الاجتهاد، وتالياً، دفع التشريع قدماً في معترك الحياة؟

ثم هل تنحصر فائدة البحث في المقاصد في كونها مجرد وسيلة للخروج من الأزمة الفقهية الراهنة من خلال فتح باب الاجتهاد؟ وإن كان الأمر كذلك فهل يحتاجه الفقه الإمامي الذي يدعي الانفتاح؟

في هذا الصدد، لا نخشى المسارعة واستباق القول بأن دعوى فتح باب الاجتهاد عند الإمامية «مكرمة وهمية» كما هو صريح عبارة الشيخ شمس الدين، وسيأتي لهذه النقطة مزيد بيان، هذا أولاً.

وثانياً، يبين البحث في المقاصد عمق الشريعة الإسلامية ومدى اتساعها لشمول آفاق الحياة المعاصرة.

وحده الأفق الضيق هو الذي يشعر بهامشية البحث المقاصدي، وهو الآفق الذي يكتفي عادة بإرواء كاذب في مباحث أصول الفقه، وهو أفق في عماية وغيبوبة عن الإحساس بضغط الحاجة إلى التشريع، وأن مباحث أصول الفقه غير كافية لسد هذه الحاجة مع أن بالإمكان إضافة مباحث المقاصد بصورة مستقلة وتكاملية إلى أصول الفقه، والوصول من خلال المجموع إلى تصور متكامل للتشريع الإسلامي على أساس المقاصد.

والبحث في المقاصد يستلزم البحث في المصالح الشرعية، لأنها النقطة الجوهرية فيه، سواء أكانت قطعية أو ظنية على حد تعبير ابن عاشور، والعلم بقطعية المصلحة على وجه العموم كحفظ الدين مثلاً، غير مجد مع انحصاره في أفق المفاهيم لأنها تكون بذلك موضوع إيمان لا موضوع عمل.

فالعبرة إذاً بالطرق الآيلة إلى تحقيق المصالح، وهو ما يكون بمثابة مقدمة أو بمنزلتها، ولا سبيل إلى الإفضاء إليه إلاّ الظن، وهو الدلالة اللفظية (خبر الواحد) قال البعض: إنه لا يغني من الحق شيئاً، فكيف بدونها!!

إلاّ أن يفهم بجهد تأويلي الإلزام الشرعي بالعمومات المقاصدية، وأن هذا

الالزام يستبطن دلالة تضمنية تفضي إلى ما مفاده توكيل شرعي معطى للعقل العملي بترجيح الطرق المؤدية إلى المقصد، كأن يرد النص بلزوم حفظ النظام العام، فقد يرى العقل العملي سن تشريعات تؤدي إلى المقصود (أحكام حكومتية) بتحقيق المصالح، أو تعطيل إباحة بعض النصوص الدالة، كمتعة النساء مثلاً، بدعوى عموم ضررها (بالصورة التطبيقية الحاضرة) على العلاقات الإنسانية، أو يُرى مثلاً إضافة قيود إجرائية ترفع ما ربما يترتب عليها من مفسدة، أو يرى هذا العقل لزوم تغيير الكيفية في امتثال مقتضيات الزمان والمكان، كما هو الحال مع واجب الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمتعدد وسائله، وهذا الادراك العقلي، يستبطن الإيمان بأن الأحكام الشرعية بمفاهيمها الكلية، لا تضيق عن مصالح العباد وهذه الأحكام وثيقة الصلة بالثابت من المفاهيم العامة والحاجات البشرية والعلاقات الاجتماعية بنوعيها الأولي والثانوي، وهي بهذه السمات متعالية عن الزمان والمكان مسايرة لضروب الأحوال وتغيير الأزمان التي لا سلطان لها إلاّ بعد تبدل مصاديق هذه المفاهيم الثابتة، وسيأتي عند ذكر الأدلة الشرعية على منطقة الفراغ التشريع، أن إدراك العقل لهذا التوكيل محقق.

بيد أن هذا التوكيل المستخرج، وإن حظي بتخريج نظري، إلاّ أنه عقيم الانتاج من الناحية العملية، ومرد ذلك إلى أن المصالح التي تنبني عليها المقاصد هي نفسها تكاد لا تنضبط، إذ المصلحة لا تقدر إلاّ ضمن شروط وملابسات تتفاوت مع مقتضيات الزمان والمكان في درجة تعقدها، فضلاً عن ارتهان هذا التقدير وارتباطه بحدود المعرفة ودرجة الثقافة، والأطر الفنية، ثم بالمنهجية التي تتحكم بالمستوى الثقافي للعقل المدرك للمصالح المحدد بمقدار هذا المستوى، يضاف إليه القيم الاجتماعية السائدة والأعراف، والمتطلبات الكائنة في معرض التغيير بحيث يكون من المجازفة التسليم بثباتها مما يعني نسبية المصالح.

وبمعنى أدق نسبية التقدير المصلحي، كل هذا مع تجاوزنا للالتباس بين المصالح والمفاسد الذي يحتل عملياً مساحة كبيرة من حقل إدراكها المشوش.

ومن جهة أخرى، فإن التشريع في الإسلام مغنًى بأكثر من مصلحة مفاعيل

التشريع المترتبة على الأحكام، فإن من المعلوم أن المصالح في الشريعة الإسلامية تحمل بعدين: دنيوي وأخروي، ودأب الشريعة في كثير من الأحيان، بل في كلها، ترجيح مصالح الآخرة على مصالح الدنيا، ولما كنا لا نعرف وجوه المصالح في الآخرة إلاّ عن طريق النص، فكيف يمكن جعل المصالح الدنيوية ضابطة موضوعية، والحال إمكان تخالفهما، فقد يكون ما نظنه أو نقطع به من مصالح الدنيا، يورث الذل والهوان في الآخرة، فنكون ممن زين له سوء عمله فرآه حسناً، وعليه فالمصالح هي ما ظهر وبيَّن في حدود النص وهي ما ترتب عليه التشريع، وحظ الفقهاء منها التخريج للفروع، إذ لا مطمع في إدراك المصالح المقصودة من غير طريق الشرع إلاّ في حدود امتثال آليات تطبيق العمومات، كما ذكرنا، وهو خارج عن بحث المقاصد.

وعلى هذا، كيف يسوغ لنا تقديم المصلحة على النص إذا لم نكن نعرف المصلحة إلاّ من خلاله؟ وفرض التقديم يعني أن المصلحة اكتشفت من غير طريق النص، ويؤول هذا الاعتقاد إلى عدم إمكان تحقق تعارض المصلحة مع النص كما هو الأمر عند الطوفي، وفي هذا الصدد هل تنفع الفذلكة التي ذكرها ابن عاشور من أن ما يبدو تقديماً للمصلحة على النص، ليس هو في الحقيقة إلاّ تقديماً لمقصد عام مستقرأ من أدلة كلية على مقصد خاص مأخوذ من دليل خاص[(١)]؟ لنسلم أولاً بأن التناقض بين المصلحة والنص قائمة!!! لأنه يبدو أن هذا في نظر علال الفاسي غير ممكن يقول: لا تناقض بين المصلحة والنصوص الشرعية، إنما هنالك تناقض ممكن بين نصوص صريحة خاصة ومقصد شرعي عام، ينقدح في نفس المجتهد من أدلة كلية، لا من دليل معين[(٢)].

فإذا فهمنا اعتبار المصلحة، وكونها مقصداً شرعياً ونص متولد من الاستقراء من مجموع نصوص عامة وكلية، يكون التعارض حينئذٍ قائم بين نصين،

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة ٧٨، تونس.
(٢) مقاصد الشريعة ومكارمها ١٤٧، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

ولا موجب حينها للقول بتقديم المصلحة على النص، وعدَّ ذلك تطرفاً عند الطوفي (ت ٧١٦هـ) وأترابه.

ولننظر من جانب آخر لا يقل إثارة عن دعوى إلغاء المصلحة للنص، وهو القول بالتوقيف، أي توقيف العمل بهذا الحكم المنصوص، وإلغاء مفاعيله العملية والقانونية، مع عدم إخراجه عن دائرة النص المعتبر بحسب الأدلة.

والتوقيف أمر شايع في القوانين والشرائع مع اختلال شرط، أو فقدان قيد أو انعدام جزء وغير ذلك مما أخذ في تنجزها، ونص على اعتباره بالأدلة العامة للتكليف كاشتراط القدرة فيه، أو بالأدلة الخاصة كمقدمية الطهارة للصلاة.

ويمكن تصوير التوقف فيما نحن فيه عبر ادعاء أن الأحكام قيدت لبُياً بإفضائها إلى المصالح التي هي مقاصد شرعية معتبرة، فإذا لم تكن كذلك، أصيبت حينئذٍ بداء التوقف والشلل نظير قولهم: الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً.

وليس المراد من التوقيف ما يكون بعد تنجز الحكم، وولوج مرحلة الفعلية، لأنه حينئذٍ يعني الإلغاء والإبطال، وهو مرادف للنسخ، لا إلى بدل، أو إلى بدل ترتب في الشريعة على عدم المبدل منه، وقد ذهب البعض إلى أن الإجماع ناسخ للنص[1]، لن نناقش في ماهية النسخ، وأنه هل هو ممكن بعد عصر التشريع أو لا، إذ لنا فيه خوض في موضع آخر، لكن السائد أن النسخ بيد اللّه وحده، والشائع أنه ظاهرة انتهت بوفاة الرسول، لكن ثمة تخريج آخر يمكن إبداؤه في هذا الخصوص، وهو أن تقديم المصلحة في الواقع تقديم لدليل اعتبارها المفاد بأدلة شرعية، تتضمن في معناها لزوم رفع الضرر والحرج والمشقة وقد عرف ذلك باستقراء نصوص الشريعة الكلية الكاشفة عن مطلوبية المصلحة واعتبارها، فإذا حصل ما يوهم التعارض، قدم دليل المصلحة بقاعدة الأحسنية المستفادة من قوله

---

(١) علي عبد الرزاق، الإجماع في الشريعة الإسلامية، دار الكتاب العربي ١٩٤٧، مصر، ص ٩٧.

تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾ [الزمر: ٥٥] وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [الزمر: ١٨] وهذه الأحسنية تعرف بالملكة التشريعية والعقل الفطري، أو بتقليب وجوه المصالح والمفاسد، لتخير الأحسن والأوفق والأنسب، وهو غير الاستحسان الاصطلاحي، وفي الاتجاه نفسه، وتمسكاً بالرأي القائل بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وهو الرأي الذي تذهب إليه الإمامية، بالإمكان القول إن الأحكام تدور مع المصالح في متعلقاتها وجوداً وعدماً، فإذا تصورنا أن المصلحة في المتعلق استنفذت لارتفاع موضوعها كوجوه المعاملات التي انمحت بمقتضى التغير الزماني والمكاني، فإنها كانت محط الحكم بوجوب الوفاء بالعقود، فإن هذا الحكم قد ارتفع بارتفاع موضوعه، ولو ارتفاعاً جزئياً لسريان مفعوله في باقي العقود.

ثم إن المصلحة من المفاهيم الكلية المتشككة، فلو فرضنا أن مصلحة كبرى مصرحاً بها في النص طغت على مصلحة دونها في الأهمية مدلول عليها بالنص أيضاً، فإن العقل يقضي برجحان المصلحة الأكثر أهمية بقاعدة تقديم الأهم على المهم، وكأن المصلحة الأقل أهمية خصصت أو قيدت بقيد لبي بأن لا يكون في البين مصلحة أكبر تتقاطع معها.

بيد أن الأمر ليس بهذه السهولة، لأن وجود المصلحة رهن بآلية الكشف عنها، أي أن طريق اكتشافها يساوق وجودها اعتباراً.

وبعبارة أدق، كشف المصلحة عين وجودها بمعنى أن الكشف عنها بمستوى إنشائها رأساً، فهي عدم لولا الكشف، فليس هناك واقع لولا الكشف عنها، لا أن لها واقعاً قد يصيبه العقل بالكشف وقد لا يصيبه، أو فقل توجد بالكشف، وإن كان مفهوم الكشف يفترض موضوعاً يتوارده الإدراك وعدمه، لأن المصلحة اعتبار لا يترتب عليها آثار خارجية على نحو الاحتراق بين النار والحرارة، وهذا هو حال كل قاعدة حقوقية، واعتباريتها لا يقلل من أهميتها ودورها الثري في حياة الفرد والجماعة، وتنظيم العلاقات بين البشر أنفسهم وبين الله تعالى.

فالمحور الذي هو موضوع التجاذب هو الكشف نفسه عن المقاصد والمصالح، لأن الكاشف إذا كان هو الشارع تعالى، أمكن اعتبار المصلحة أصلاً موضوعياً تنبني عليه الأحكام وتترتب، وإذا كان الكاشف هو العقل العملي، فهو في معرض الخطأ والاشتباه كثيراً، وأحكامه ظنية غالبة، فكيف يجعل من كشفه أصلاً موضوعياً، نعم يصار إلى ذلك إذا استطعنا بجهد تأويلي إثبات التفويض الشرعي للعقل، فيكون حكمه كاشفاً عن جعل مفاده حجة شرعاً ـ كما مر ـ.

وليس هذا بدعاً من القول، فقد صير إلى القول بالكشف أو الحكومة بعد تمامية دليل الانسداد الكبير لإثبات حجية مطلق الظن!!!

وفيما نحن فيه إذا تم للعقل إدراك وجوه انطباق المصالح على المقاصد العامة، حكم العقل، أو كشف عن الطلب والإلزام الشرعي، قال المحقق النائيني: إن العقل بعدما أدرك المصلحة الملزمة في شيء كالكذب المنجي للنبي ﷺ أو لجماعة من المؤمنين مثلاً، وأدرك عدم مزاحمة شيء آخر لهما، وأدرك أن الأحكام ليست جزافية، وإنما هي لأجل إيصال العباد إلى المصالح وتبعيدهم عن المفاسد، كيف يعقل أن يتوقف في استكشاف الحكم الشرعي بوجوبه ويحتمل مدخلية وساطتهم عليهم السلام بل لا محالة يستقل بحسن هذا الكذب ويحكم بمحبوبيته[1].

ويمكن صياغة هذا النص فنياً، بأنه العقل إذا أدرك العلة التامة المؤلفة من المقتضي والشرط وعدم المانع في فعل ترتبت المصلحة، وتحققت الملازمة بين هذا الإدراك، وحكم الشارع على وفقه.

والحكم بالملازمة في هذا المورد، لا يقل اعتباره عن اعتبار مدركات العقل الفطري وهي البديهيات كاستحالة إجتماع النقيضين، وحرمة الضد الخاص، وغيرها من غير المستقلات العقلية إلاّ في سرعة التفات الذهن إليها، لتوقفها على

---

(١) أجود التقريرات للسيد الخوئي على درس النائيني ٢/ ٤٠.

مقدمات نظرية عند البعض، وكلا الموردين أوليات قياساتها معها، وإذا ورد في الشرع ما يفيد المضمون نفسه، كان إرشاداً إليه، أو مولوياً كما عند الأخباري الذي يناقش في حجية دليل العقل.

هذا ما يجب أن يبحث أولاً، وهو اعتبار المصلحة المبينة بكشف العقل مع ما يكتنف ذلك من مخاطر قبل البحث عن الموقف إذا تناقضت المصلحة مع النص، لأن التناقض يفرض تساوي المصلحة مع النص في الاعتبار وهو أول الكلام، ولا يكفيه التسليم العام بمطلوبية المصلحة بقول مطلق، لأن العبرة بتلمس المصاديق، إذا المفروض أن المصالح في بحث المقاصد مرسلة، فإذا فرغنا من تساوي المصلحة المدركة عقلاً في الاعتبار مع النص، أمكن النزاع في الموقف مع تناقضهما.

هل يمكن في هذا الصدد اختراع مصطلح النصوص غير المكتوبة؟ على نسق ما أثر عن الفلاسفة الرواقيين من التميز بين الكلمة الداخلية والكلمة الملفوظة، أو على نسق ما أثر عن «هانس جورج غادامز» من أن ما يقال ليس كل شيء، وحده ما لا يقال يجعل ما يقال كلمة قادرة على الوصول إلينا.

يجب أن نبحث الموضوع في ميدان البلاغة، والبلاغة العربية بالذات، إن الخاصية المهمة للنص هي إفادة المدلول في أفق الدلالة، وقد ذكرنا في كتابنا «المقدمة» تقسيم الجمل إلى: بسيطة ومركبة، واعتناء الثانية بكثافة الدلالة عن طريق التتابع، والتوقف الذهني أو الخارجي (التلازم) وباتباعنا المنهجية التفكيكية للنصوص، فإن الجمل المركبة هذه، تنشطر إلى جمل بسيطة أو مركبة بكثافة دون الكثافة السابقة على الانشطار، وهي جمل حاكية عن الدلالات التضمنية والالتزامية اللبية، المسماة بالقيود اللبية، وهي مرادة ومصرح بها بنفس إلقاء النص المكتوب، لكن بطريقة غير مباشرة، إنها في الواقع نصوص وراء النص الحامل للدلالة التطابقية، إنه توليد للمعاني عن طريق تداعي المعاني، وهو مصطلح نستعيره من دافيد هيوم، أو طريقة معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني، وهذه المعاني مطلوبة في عرض المعنى المصرح به مطابقة، والنص القرآني ورد على طبق كلام

العرب وأفانينهم في الكلام والتخاطب، وهذه الخواص موجودة في الحروف والمعاني الإسمية المتولدة منها، وكذلك موجودة في الأفعال إذا أخذنا قيد الزمان فيها، وبطريق أولى موجودة في الأسماء والمعاني المستقلة، وهذه الأقسام تكتسب بالاجتماع التركيبي الخاص معنى لم يكن عند الأفراد على نحو الحمل أو التعليق، أو مطلق الربط كما في الجملة الإسمية أو الشرطية.

هذا في التركيب الأولي، وكذلك يكون لوصف الاجتماع بين الجمل والتراكيب الأولية ما لا يكون قبله، فأنت تنشئ من هذا الوصف منظومة وأيديولوجية لغوية وفكرية، وهو أمر مغاير لمفهوم معنى المعنى أو تداعي المعاني، لأن هذه تتوالد من داخل، وتلك تتوالد من خارج، هذه تفيدها النصوص غير المكتوبة بالتقيؤ، وهذه تفيدها بالمزاوجة والانتزاع للجامع والقاسم المشترك، وهو المفهوم اللامقروء من مجموع النصوص أو بعضها.

ففي حالة معنى المعنى يتم تفكيك المعنى الداخلي وتشطيره بدلالاته التضمنية والالتزامية، وقراءة اللامكتوب فيه بالسبر الداخلي للنص، أما في حالة المزاوجة بين النصوص فتختلف الآلية، فإن تخليق المعنى فيها يتأتى بالمزاوجة بين النصوص وتناسلها بالتزاوج والمقارنة، وبذلك يتكشف اللامكتوب من النصوص باستقراء المكتوب منها بعد التزاوج فالتناسل، وغالباً ما تشكل النصوص الغير مكتوبة البنيات الأساسية للنصوص الظاهرة، أو المحاور التي تدور حولها، وتكون النصوص الظاهرة تجليات لها، ولنصطلح على تسميتها بالنصوص الخفية، أو النصوص المضمرة، أو النص الباطن، وهو غير المعنى الباطني في المنظومة العرفانية، كما لا يخفى.

إذاً، فنحن أمام نوعين من النصوص: النص الظاهر، والنص الباطن، الأول يعرف معناه من ظواهر الألفاظ، والثاني يعرف معناه من الظواهر أيضاً، لكن ينكشف معناه بعد عقد القِران بينها، وتأمل العقل في تتابعها وتناسلها بين مجموعها، والنص الخفي أيضاً ليس من قبيل الفرد الإدعائي في البلاغة عند السكاكي، إذ الماهية موجودة حقيقة هنا بخلافه.

والمتكلم لا يريد من هذه النصوص الغير مكتوبة أكثر من مجرد فهمها من خلال الظواهر وبإعمال العقل، وأن لا غرض له في صياغتها، فمجرد فهمها يصوب صياغتها، ويسدده إذا ما أراد المتلقي التعبير عنها، وما يقال عن شمول الشريعة حتى لأرش الخدش، إنما هي أحكام موجودة بالوجود الإجمالي، لا التفصيلي، وأن الزمان مع رعاية المصالح كفيل بإخراجها من حيز القوة إلى حيز الفعل، ومن رحم هذه النصوص الخفية إلى فضاء الظواهر اللفظية، وبذلك يحمل النص الأولي (القرآن/ السنة) حلولاً نهائية للمشاكل التي تعترض الوجود الإنساني.

وبعيداً عن تهمة التفكيكية[1] فإن اللغة العربية غنية بالنصوص الخفية كالمجاز والتورية في البلاغة، وما يفاد بالهيئة من الوجوب والحرمة والمعاني الإسمية المستفادة من الحروف وغير ذلك.

والمقاصد الشرعية أيضاً من النصوص الغير مقروءة، ولا مكتوبة، أي أنها من النصوص الخفية وفي كلا نوعي النص، يوجد ويتحقق مدرك اعتبارهما، أما اعتبار الظواهر فواضح، ولا ينبغي الإلتفات إلى منع حجيتها، ونحيل إلى الأصول، وأما اعتبار النصوص المضمرة فلأن الظواهر تدل عليها، وقد أفضى البحث فيها إليها، فهي بمثابة المقدمة، بل أن الاعتبار فيها أكثر تحققاً، لأن النص الظاهر يروم بيان مطالب تميزه عن غيره من ظواهر النصوص الأخرى فمطلوبه جهة التمايز أولاً وبالذات، وجهة الاشتراك ثانياً وبالعرض، ورعاية المصالح كمفهوم

(١) يعرف «جاك دريد» التفكيكية: بأنها تهاجم الصرح الداخلي سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل تهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح، والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية.
التفكيكية تقوض النص بأن تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (المسكوت عنه) وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة، بالمنطق الكامن في النص، كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه فيتضح الأساس وتسقط عنه قداسته

كلي يستنبط من مجموع نصوص جعلت لتفيد معنى مغايراً من حيث الدلالة، كلزوم الجماعة وطاعة الوالدين، وطاعة ولي الأمر، وإنما عرفنا إلزامها رعاية المصالح من إعمال العقل في قراءة نصوصها الخفية، فالنص الخفي القاضي برعاية المصالح منبث ومنتشر في كل النصوص التي تقتصر على إفادة ما يفضي إلى المصالح ولا تتحدث على كلي مفهوم رعاية المصالح، فمن حيث الدلالة أفيد المغاير الموصل كطاعة الوالدين أو ولي الأمر أولاً وبالذات، ثم أفيد المطلب الأقصى وهو رعاية المصلحة ثانياً وبالعرض، أما من حيث المقصد، فإن ما يفيده النص الخفي من رعاية المصلحة مطلوب أولاً وبالذات، وأما ما يفيده ظاهر النص فهو مطلوب ثانوي من حيث إن إفادات الظواهر مقدمات للوصول إليه (مفهوم مراعاة المصالح المقصودة شرعاً) وفرق بين ما يطلب دلالة وما يطلب مقصداً مع لحاظ المقدمية الآنفة الذكر، ولا يعني ذلك أن ما أفيد دلالة غير مقصودة بل هو كذلك ولكن قصداً تبعياً، وإنما صرح به في الدلالة اللفظية دونها، لأن المهم من الناحية العملية هو بيان الموصل إلى ذي المقدمة، والتي يفترض أنها مقدمات انحصارية في عصر النص، أي أنها مرحلية، وأن ضرورات الزمان والمكان تفرض ارتفاع هذه الانحصارية، بل ارتفاع وصف المقدمية عن بعضها.

هل هو من قبيل نسخ الواقع للحكم والمحقق الطبيعي للإنشاء الجعلي الاعتباري، وكلاهما من عند اللّه تعالى. كلي القدرة والمتعالي عن الزمان والمكان، وفوق التاريخ والطبيعة والخالق والمدبر لهما؛ هل يمكن طرح هذا الفهم على أنه تعميق في فهم الشريعة؟ قلنا إن لنا خوضاً في فلسفة النسخ فلماذا نثيره هنا ونعود إليه!!!

فالمجتهد إزاء نصين خفي يفيد رعاية المصالح، وظاهر يفيد بالدلالة اللفظية أمراً مغايراً هو مقدمة لما يفيده النص الخفي، وهو تخريج يندفع به النزاع بين السلفيين والحداثويين حول تقديم المصلحة على النص وعدمه، فمدلول النص الخفي كالبوصلة الموجهة للظواهر، فالمقام ليس مورداً لتقديم المصلحة على النص، أو إلغاءً للظواهر عن الاعتبار، بل هو توقف في الفروع إعمالاً للأصول

المصرح بها في النصوص الخفية، المنتزعة عقلاً في الجملة، نظير شرطية تمامية مقدمات الحكمة في حجية الإطلاقات، أو بيان لها بالاستثناء.

على أن المدلول بالدلالة اللفظية، قد يستنفذ مفعوله من كونه مقدمة موصلة إلى المقاصد، فيسقط عن الاعتبار، والاستنفاذ قد يكون لانعدام موضوعه كالعتق ومجموع أحكام العبيد والإماء، أو لفقد مؤثريته في التوصل إلى المقاصد كلياً، أو أحوالياً، فمن الأول، توزيع عين الغنائم في الحرب والجهاد، فهذا لا يمكن أن يصار إليه في عصر تغيرت وتطورت فيه النظم العسكرية والجهادية وآلات القتال، ومن الثاني المنع من إعمال آيات السلم في حال ينبغي فيها الحرب، أو بالعكس، أو المنع من احتكار المواد الأربع المذكورة في النصوص، فإن الحكم مستنفذ فيها؛ لفقدها وصفية كونها مواداً أساسية في المجتمع، فإن احتكار أكثرها الآن ليس له أي أثر اقتصادي في المجتمع. إن الحكم هنا فاقد للمفعولية، ولذلك نقول إنها لوحظت كمثال ومقدمة موصلة إلى المقاصد وأن لا غرض للشارع في الحكم على أعيانها مجرداً عن هذا الوصف، فأعيانها مرشحة لتوارد الأحكام عليها بتبع توارد الأوصاف على مصاديقها، وهي الأوصاف المقومة لمقدميتها، وذكر أعيانها في النصوص من باب مناسبات الحكم والموضوع، كمفردة القربة في قوله توضأ بماء القربة، أو نظير الأوصاف القاصرة في القياس.

وقد قلنا سابقاً: إن الأحكام العامة المستنبطة من النصوص الخفية لها حكومة على النصوص الظاهرة، ونقول الآن، بلحاظ ما سبق، إنها قد تكون واردة أيضاً، وهذا له صور، فقد يكون للحكم أفراد، يتحقق الامتثال بإتيان واحد منها، أو بعضها، ترتبت الأوصاف ككفارة الإفطار، أو تساوت كمستحقي الزكاة فإن الحكم يلغي نفسه تطبيقاً، لا بإتيان الكل، فيسقط بالامتثال، فإذا رأت الأمة مثلاً، أن المصلحة في إعطاء الزكاة لبعض الأفراد من صنف، وحرمان الآخر من صنوف أخرى، لم يكن ذلك إلغاءً للحكم فيها، وكذلك الأمر، إذ فرضنا أن الامتثال للحكم الداخل ضمن المنجزية مانع عن امتثال الحكم الفاقد للتنجيز، المتوقع تكوُّن موضوعه وتحقق متعلقه، فإنه من السفه بحسب الرؤية الكلية للشريعة

المفضية إلى صلاح الأمة، امتثال المانع وهو الحكم، وتعجيز الأمة عن الامتثال بدعوى أنه لم يتنجز بعد، لكن أسبابه آخذة في التكون والتحقق بحسب العرف والعادة والخبرة بأحوال الزمان والاجتماع المدني والسياسي والعسكري، مما له دخالة توجيهية في آلية وكيفية تطبيق الأحكام.

فكما أننا نقدم على فعل أمر نتوقع صلاحه في مقبل الأيام، وكذلك نضحّي بحسن فعل أمر في الحال طلباً للأحسن في المآل، أليس من هذا الباب تفويت المصالح الخاصة في الحال لتحصيل المصالح العامة في المآل؟ والنصوص الدالة عليه كثيرة، فليس الأمر فيها الامتناع عن امتثال الأوامر التي ترعى المصالح الخاصة، بل لأن المنع عن امتثالها، يفضي إلى مصلحة أكبر وأعظم، ومن هذا الباب أيضاً القاعدة القائلة بأن الضرورات تبيح المحظورات، التي تحكي يسر الدين، ونفي الحرج فيه، ومنها أيضاً الأمثلة التي يذكرونها في مبحث سد الذرائع، وهو يشبه مبحث مقدمات الواجب ضمن بحوث غير المستقلات العقلية، ومن أراد أن ينتصر بذلك لتصرفات بعض الخلفاء ممن منع توزيع سهم المؤلفة قلوبهم، وكذلك منع توزيع أرض سواد العراق، وأمر بالتقاط ضوال الإبل، وتضمين الصناع، فهذا شأنه.

لحد الآن كنا نتجاهل التفرقة المصطنعة عن جمع من الأصوليين ومنهم الغزالي، بين مقاصد الخلق، ومقاصد الشرع، وهو المبحث الذي أدى إلى خصي هذا المبحث من أن يدخل بقوة في حقل إنتاج الحكم الشرعي فغدا مبحثاً نظرياً يشكو عقماً، لأن الغزالي ادعى أننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع[١] وهو قول متفرع عن إنكار الملازمة العقلية بين ما حسنه العقل، وما حسنه الشرع، كما هو مذهب الأشاعرة، وهي المسألة المعروفة بأن التحسين والتقبيح هل هما عقليان أو شرعيان.

(١) المستصفى ١/٢٨٦.

نظرية المقاصد والمستقلات العقلية:

تخرج نظرية المقاصد من حالة العقم إلى حالة الانتاج ببنائها على القول بالمستقلات العقلية، لأننا إذا قلنا إن المصلحة هي العلة التي استنبطت بالاستقراء المعنوي، فإذا تجاوزنا أنها قاعدة تطبق على جزئياتها، فإنه لا بد من الدخول في مسألة التحسين والتقبيح، ومسألة المستقلات العقلية مباحث تنحصر في مسألة الملازمة، وتعني أن ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع على طبقه، وهذه الصياغة تبرعية أذكرها باعتبار ما أريد الوصول إليه، وإلاّ فتصوير المسألة، أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، هل يلزم عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه؟ مع التسليم بالعكس.

ينبغي قبل الشروع، لفت النظر إلى أن التعبير بحكم العقل، ينطوي على تسامح، إذ ليس المقصود أن العقل حاكم في مقابل حكم اللّه تعالى كما توهم، بل الحكم هنا بمعنى الكشف والإدراك[١].

والمسألة متفرعة عن نزاع كلامي، لابتنائها على القول بأن العقل يدرك الحسن والقبح في الأشياء، وهذه بدورها مبنية على أن الأفعال مع قطع النظر عن الشارع، وتعلق خطابه بها، هل يثبت لها أحكام عقلية من حسن وقبح في ذاتها، أم أن الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والأفعال قبل ورود الخطاب لا هذا ولا ذاك بحسب ذواتها؟ وهي المسألة المعروفة بالتحسين والتقبيح هل هما عقليان أو شرعيان[٢].

وما لم تحقق هذه الجذور الكلامية للمسألة، لا يمكن استثمار نظرية

---

(١) محمد سلام مدكور، مباحث الحكم عند الأصوليين ١٦٢.

(٢) حول المسألة، راجع المواقف للايجي ٣٢٣، عالم الكتب، شرح المواقف ٨/ ١٨١ إيران، شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٢٨٢، شرح القوشجي على التجريد ٣٣٧ حجر، الفصول الغروية ٣١٦ حجر، الإرشاد للجويني ٢٥٩، البرهان ١/ ٩١، قواعد الأحكام ١/ ٥، مفتاح دار السعادة ٢/ ٤٢.

المقاصد، ولا ينبغي الريب في أن ليس المراد من الحسن والقبح موضوع النزاع، ما يفيد كمالاً، أو نقصاً في الأفعال كالكرم والبخل، أو ما يؤدي إليهما، وهما أمران واقعيان بخلاف القسمين التاليين، وليس المراد أيضاً ما يفيد مصلحة أو مفسدة نوعية، ينفر عنها الطبع النوعي، وقد أحسن من عبَّر عن المصلحة والمفسدة هنا بإدراك اللذة والألم، لئلا تختلط المصطلحات، فإن الأفعال من هذه الحيثيات، ليست موضوعاً للنزاع بين أحد، فالأشاعرة فضلاً عن غيرهم، يقولون أن الحسن والقبح فيها عقليان، وأنهما يقعان وصفاً للأفعال الاختيارية ومتعلقاتهما كالأعيان الحسنة، والأحوال الملذة، وقد ذهبنا في بعض كتاباتنا إلى أن الجمال وصف تسبغه الذائقة الفنية على الأشياء، ولا وجود له في الخارج، فالمعنيان اعتباريان نعم هذه الأفعال نفسها من حيثية الحكم عليها بما ينبغي فعله، أو ماينبغي تركه، هما حينئذٍ متعلقان للمدح والذم، واستحقاق الثواب والعقاب، وهذا الإدراك للعقل هو المراد من حسنه وقبحه، فخالف الأشاعرة وقالوا ليس للعقل إدراك لما ينبغي أن يفعل من دون الشارع.

وليكن محفوظاً قبل المتابعة، أن العقل العملي إذا أدرك الحسن والقبح في الأفعال الاختيارية بمعنى ما ينبغي فعله، ويستحق المدح والثواب، وما ينبغي تركه ويستحق الذم والعقاب، فإن الابتغاء هنا، لا يستتبع عقلاً أمراً ولا نهياً اللذين هما عنصرا الإلزام في الحكم الشرعي، ثم لا بد للأفعال التي يحكم العقلاء فيها بمدح أو ذم من موجب ودافع، فقد يكون الدافع هو إدراكهم بالعقل للكمال والنقص النوعي والكلي فيها، وقد يكون الموجب إدراك ملاءمتها للنوع عقلاً، المعبر عنها في المنطق الأرسطي بالآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية، فما كان كذلك دخل في محل النزاع، وكذلك ما كان من الأخلاق والعوائد والانفعالات عائد إليهما، فالعقل يدرك الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة، فيحكم بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس، أو لكونه فيه مصلحة نوعية، فيستتبع ذلك عند العقلاء مدحاً فعلاً أو شأناً، وهو أمر يتفق، أو مما ينبغي أن يتفق عليه العقلاء بصفة الجمع، لأن واقعية التحسين والتقبيح هنا مستمدة من اتفاق العقلاء عليها، ومن هنا كنا نقول

بلزوم الاجتهاد الجماعي من أجل كشف وجوه المصالح والمفاسد، وأن التقدير الفردي عرضة للخطأ، ولنصطلح عليه بالعقل الجماعي، فنقول: إذا أدرك العقل الجماعي المصلحة أو المفسدة حكم بالمدح والذم، لأنه الأقدر على التشخيص، وتالياً، فإن العقل الجماعي يرى في متعلقات هذه الأوصاف، عند التأمل، أن الاتصاف في بعضها ذاتي كحسن العدل وقبح الظلم، لا يحتاج إلى واسطة في الاتصاف، وليس محلاً لتوارد غير مصاديقه، أعني مصاديق العدل، أو الظلم من الأوصاف الأخر.

وفي بعضها، الاتصاف فيها يحتاج إلى واسطة، والموصوف فيها قابل لتوارد الأوصاف المختلفة، وإن كان في نفسه، لو خلي، متصفاً بالحسن أو القبح كإكرام الصديق إذ أدى إلى قتل نفس، أو ضربه إذ أدى إلى إنقاذها، وإن كان الإكرام لو خلي ونفسه أمراً حسناً.

وفي بعضها، يكون الموصوف خال من الأوصاف في نفسه، لكن يقبل التوارد كالضرب للتأديب فإنه حسن، أو للعدوان فإنه قبيح، أو لغير ذي روح، فإنه حينئذٍ خال من الأصاف أصلاً. فالقسم الأول يسمى التحسين والتقبيح الذاتيان، وفي الثاني، الاقتضائيان، وفي الثالث خال من العلية والاقتضاء.

ويبدو أن هذا التقسيم إغراق في المثالية، وبعدٌ عن الاحتكاك اليومي بالحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والوقائع لا تفتأ تبرز صوراً عديدة، فإقامة العدل قد يكون مقدمة لظلم أكبر، فإن قتل شخص قصاصاً قد يؤدي في بعض الأحوال إلى حرب بين دولتين، تهتك فيها الأعراض وتسفك فيها الدماء وتستباح في الأموال وهو ظلم عميم، مع إمكان الإرجاء وانتظار الأحوال المناسبة، والوقائع أكثر من أن تحصى.

على أي حال، نفى الأشاعرة بوجوه واهية، كون التحسين والتقبيح عقليين، وقالوا بأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، وخلطوا بين البديهيات والمشهورات وهما نوعان مستقلان من القضايا، في قولهم: لو كانا عقليين،

لم يكن فرق بينها وبين قولنا الواحد نصف الإثنين، لكن الفرق موجود.

كما لم يفرقوا أيضاً بين أوصاف الأشياء بحسب الإقتضاء والذاتية والخلو منهما، قالوا: لو كانا عقليين لما اختلف حسن الأشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات.

وحملوا أمثلة المعتزلة والشيعة على أن الحسن فيها بمعنى الكمال والملاءمة ومقابلهما، أو أن المدح والذم عند العقلاء بحسب العادات، مع أنه إذا ثبتا بهذين المعنيين حكم العقلاء بالمعنى الثالث لزوماً، إلى غير ذلك من المنازعات الكلامية التي تطلب في مظانها في علم الكلام.

والظاهر أن الأشاعرة لا يقولون بالحسن والقبح الذاتيين في الأفعال بمعنى المدح والذم من الشارع، وإلاّ فإنهم يسلمون بهما إذا كانا من العقلاء بمجرى العادات، فيصير النزاع، أن الأفعال هل تتصف بالحسن والقبح قبل أن يحسنها اللَّه تعالى أو يقبحها؟ فذهب المعتزلة والإمامية إلى أن أوامر الشارع ونواهيه كاشفة لا مثبتة وحاكمة، وخالفهم في ذلك الأشاعرة، والظاهر أن كلامهم في نفي الملازمة، ويبدو أن لا مشكلة عندهم في القول بالتحسين والتقبيح العقليين بمعنى مدح العقلاء وذمهم، فضلاً عن المعاني الأخرى، وإنما الكلام في أنه إذا حكم العقل، هل يعني ذلك حكم الشارع على طبقه، ويكون معنى ذلك أن الحكم الإرشادي مؤكد، وبهذا تندفع شبهة البراهمة حول الشرائع الإلهية وبعثة الأنبياء، ومفادها: إن الأنبياء إما أن يأتوا بما يوافق العقول، أو بما يخالفها، فإن وافق، فلا حاجة إليهم، وإن خالف رددناهم.

وبكلام آخر، إذا أدرك العقل حسن فعل، هل يصير بذلك مطلوباً شرعاً، وما أدرك قبحه، هل يصير منهياً عنه، أم أنه لا تلازم؟ فعلى الملازمة يقتضي موافقة حكم اللَّه لحكم العقل بناءً على ما في الأفعال من حسن وقبح.

المذاهب السنية قاطبة على إنكار الملازمة، وكذلك الأخباريون من الشيعة الذين قالوا بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام

الشرعية، بيد أن الكلام عنهم مضطرب، فهم يقولون بالحسن والقبح الذاتيين، لكن ينكرون إمكان إدراك العقل لهما، ومن سلم بذلك منع الملازمة، ومن سلم بها أنكر وجوب الطاعة، ويبدو أن الرأي الأخير مبني على التفكيك بين حسن الشيء عقلاً، ولزوم استحقاق الثواب عليه، والقول نفسه في القبيح، مقابل من قال بالعينية لا بالملازمة، أي عينية استحقاق المدح، لاستحقاق الثواب.

والمحقق هو القول بالعينية، لأنه لا يتصور بحق الباري مدح بلا ثواب، أو ذم بلا عقاب، عند ذلك يمكننا القول: إن ما أدرك حسنه العقل العملي تبعه العقل النظري للحكم بالملازمة، ومن ثم فرض أمراً شرعياً على طبقه على وجه القطع.

وأكثر الفلاسفة، على أن الحسن والقبح عقلائيان لا عقليان، وهو يعني أن لا واقع لهما وراء الاعتبار، وبذلك هم أقرب إلى الأشاعرة منهم إلى غيرهم، وذهب البعض إلى القول بوجود حسن وقبح عرفيين.

وبذلك يظهر - خلافاً للفقه الشيعي - أن نظرية المقاصد في الوسط السني عامة والمالكية خاصة ولدت عقيمة غير منتجة فهي كمثل خضراء الدمن، ليست هي عندهم إلاّ مجرد بحث تقريري وصفي، يفيد أن المصالح مرعية في التشريع الإسلامي، ولا تفيد إمكان بناء حكم شرعي على وفق المصلحة، لأنها منوطة بالمقاصد الشرعية، وهي لا تعرف إلاّ بتعريف الشارع نفسه ومن قبله، كما يصرح الشاطبي بقوله: إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه، وقوله: إن العقل: إنما ينظر من وراء الشرع، وقوله: فلا يسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يسرحه النقل[(١)].

وبذلك تكون المصلحة عند الشاطبي ثابتة من خلال النصوص المستقرأة، ويتفرع على ذلك امتناع إثباتها بالعقل وحده وإلاّ وقعنا في التحسين والتقبيح

---

(١) الموافقات ٢/ ٣١٥، ١/ ١٤، ٤٩، ٢/ ٣١٨.

العقليين، وهو غير مسلَّم كلامياً، بل مسلَّم العدم على أصول الأشاعرة، لذا يقول الشاطبي: كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه بناءً على قاعدة التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، لكن ما العمل، إذا أدرك العقل مصلحة، ولم ينص الشارع عليها؟ الحل عند الشاطبي بعرض المصلحة هذه، والتي اهتدى إليها العقل على أصول الشرع ومقاصده، فإن وافقها اعتبرت مصالح شرعية، وإلاّ وجب إلغاؤها، لأن المصالح لم تكن في الأصل مصالح إلاّ لأن الشارع وضعها كذلك(١).

وفي رأيي، أن فكرة العرض التي طرحها الشاطبي، أي عرض ما أدركه العقل من مصلحة على أصول الشرع ومقاصده، فما وافق أخذ به، وإلاّ نبذ، تشكل التفافاً على القول بإنكار الملازمة، وذلك لأن المحكِّم في هذا العرض هو العقل نفسه الذي حكم بكون هذا الفعل فيه مصلحة، وأنه مما ينبغي أن يفعل، وأن فاعله يستحق المدح، وإلاّ لم يحكم بأن فيه مصلحة، وهذا العقل حين العرض سيحكم بالموافقة قطعاً لمكان هذه التلازمات.

وبكلام آخر، إن العقل لم ير في هذا الفعل مصلحة ينبغي عرضها، على رأي الشاطبي، إلاّ بعد أن أدرك هذا العقل بأن في الفعل حسناً وقبحاً قبل ورود الشرع، وتالياً، إمكان إدراك هذا العقل لذلك، والملازمة بعد ذلك متفرعة عنهما، والتعبير عن الملازمة في كلام الشاطبي بالموافقة لا يغير من الأمر شيئاً، فهي واقعة بعد الحكم بوجود الحسن والقبح في الأشياء وإمكان إدراك العقل لها.

وكما ترى، يتوافق قول الشاطبي مع إنكار الملازمة، ويقتضي أن الأشياء تصير ذا مصلحة بحكم الشارع، وأنها قبل ذلك متساوية بالنسبة إلى وضعها الأول، لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح.

---

(١) الموافقات ٢/ ٣١٥، ١/ ٤١.

وبناءً عليه، يكون القول بالمقاصد منسجماً مع أصول الإمامية القائلين بحجية العقل، وكونه مصدراً من مصادر التشريع، والدليل العقلي عندهم: ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي القطعي إلى العلم بالحكم الشرعي بالملازمة، لكن، حتى في أصول الإمامية تعاني نظرية الملازمة من نقص، يتمثل في أنها «يوتيبيا» يغلب فيها المثالي على الواقعي، لأن ما كان من قبيل الحسن والقبح الذاتيين نادر الوجود جداً، ومقصوراً على خصوص بعض المفردات المتعالية وغير العملية، مثل حسن العدل وقبح الظلم، وبعض نظائرها من المفردات، وأما أكثر أفعال المكلفين، فهي من القسم الذي قلنا عنه بأن فيه اقتضاء التأثير، أو أنه لا إقتضاء فيه أصلاً، وحتى ما كان فيه اقتضاء يحتاج إلى تحقق شرائطه، وانعدام موانعه، وبالجملة إحراز تأثير المقتضي، وهو مما لا يحصل فيه الجزم غالباً، لقصور العقل في مختلف مجالاته، لذلك كان العقل في رأي الإمامية قاصراً عن إدراك الملاكات، فالقول بمنظومة المصالح عندهم مقتصر على المرحلة الثبوتية دون الناحية الإثباتية، كما هو الحال عند الشافعية، وجماهير أهل السنة.

فأصول الإمامية التي تربط بين الحكم والمصلحة في المتعلق، عاجزة عن تفعيل هذا الربط لاعتقادها عدم القدرة على الوصول إلى المناطات والملاكات، ولم يشفع اعتقادها أن الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد، وأن التحسين والتقبيح عقليان، في الوقت الذي نجد أن نظرية المقاصد نمت في غير بيئتها، وتولدت في غير تربتها الطبيعية أعني المذاهب القائلة بالتحسين والتقبيح الشرعيين، والقائلة أيضاً بإمكان الوقوف على علل الأحكام، ولا قائل بالملازمة عندهم، لذلك كانت الغلبة في هذا الوسط للكسل العقلي في مجال الفقه، عدا ما ذكره بعض المقاصديين، وهو العز بن عبد السلام من أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل، ولا عكس، إلاّ في التعبديات، وليس بشيء، فلا تخدعك أقوالهم من قبيل: الشريعة نفع ودفع، والشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد، وأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، وغيرها من العبائر، فإنها لا تخرج عن إطار التقريرية والوصفية، كما ذكرنا، وثمة كلام

أكثر عمقاً عن الملازمة في مبحث الدليل العقلي، فراجع.

هذا، ولا تنحصر فائدة القول بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين في إنعاش نظرية المقاصد، والتفسير المصلحي للنصوص، بل نحتاجها أيضاً عند تقدير المصالح والمفاسد المتغيرة والمتجددة، فإنه من دون مراعاة هذه القاعدة لا يمكن إعطاء أحكام مناسبة لموضوعات تتغير أحكامها بتغير الزمان والأحوال، وهو مجال فقهي واسع في العصر الحديث.

دليل العقل:

خلافاً للمذاهب الباطنية كالإسماعيلية الذي يحتل فيها إمام العصر دور المبيِّن للشريعة وفق نظام التأويل، فلا اجتهاد للعقل معه، لا في الأصول ولا في الفروع، وخلافاً للأشاعرة الذين جعلوا العقل تابعاً للشريعة، كما رأينا صدى ذلك في تراث الشاطبي حيث أجازوا الاجتهاد، وفي الأصول دون الفروع، ترى الإمامية في العقل مصدراً للأحكام فيما لا نص فيه، إلاّ أنه كذلك بالعقد السلبي، لا بالعقد الإيجابي، لأن ما يفيده هو نفي الحكم، لا إنشاؤه، لأن المراد من العقل هو أصالة الإباحة، والظاهر أن مفهوم العقل في العهود المتقدمة، قد واجه خلطاً بين معناه كدليل مستقل، وبين كونه أصلاً عملياً، كالبراءة، والاستصحاب، والإباحة، ويبدو أيضاً، أن هذا الخلط حاصل بالنسبة لنا، لأن التوجه قديماً إلى اعتبار العقل أصلاً عملياً فحسب، وهو ما يدل على أن أصل اعتباره واقع حال غياب الإمام، وأنه مع حضوره، لا أصل لحجيته، كما عند الشيخ الطوسي والسيد المرتضى[1].

وإذا كان الاجتهاد في نطاق النص، يهدف إلى استهلاك طاقته الدلالية عبر الحفر في طبقاته، فإن الدلالة العقلية التي تعد من لوازم النص، والمختبئ في

(١) راحة العقل، الكرماني ١٣٧، ١٩٤، تصحيح الاعتقاد ضمن موسوعة مؤلفات الشيخ المفيد ٩/ ٤٣، ٥/ ١٤٣- رسالة الغيبة، الموسوعة ٧/ ١٣، العدة للشيخ الطوسي ٢/ ١٢٥.

لسانه، هي إحدى تلك الطبقات إلى جانب دلالة الإشارة والنص والتضمن، والاقتضاء والمفهوم بنوعيه، وفحوى الخطاب وغير ذلك، مما يشكل منظومة الطرق الأصولية المدرجة عادة في مباحث الألفاظ، وهو ما يجرنا إلى تحديد وظيفة العقل.

تنوعت وظيفة العقل في أصول الفقه عند كثير من العلماء، فتارة استعمل لإفادة الحجية لمصادر الاستنباط المنتجة للحكم الشرعي الكلي، أو لتحديد الوظيفة العملية في حالة الشك في الحكم الشرعي الناتج عن انتفاء الدليل أو تردده، أو إجماله، وأخرى جرى التعامل مع دليل العقل على أنه أصل، أو مصدر من مصادر استنباط الحكم الشرعي، فأدرج كبرى قياس استنباطي.

وفي الحالة الأولى، وهي حالة اعتباره أصلاً، جرى التعامل مع الاستصحاب على أنه دليل عقلي على البراءة التي هي أصل، يستفاد منه بيان الوظيفة، فيكون العقل حينئذ دليلاً على الأصل، لا دليلاً على الوظيفة مباشرة، هذا ما يتضح من كلام الغزالي في المستصفى، قال: دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأيدهم بالمعجزات، وانتفاء الحكم معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع[(١)].

ويشير صاحب الحدائق إلى التنوع في الوظيفة الاستعمالية لدليل العقل بقوله: المقام الثالث في دليل العقل، وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصروه على الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب، واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية[(٢)].

---

(١) مستصفى ١/ ١٢٧.

(٢) الحدائق الناضرة ١/ ٤٠.

وجاء في الفصول للأصفهاني (ت ١٢٦١هـ) دليل العقل هو: كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي، وقريب منه تعريف القمي في القوانين (ت ١٢٣١هـ): هو حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي، لكن على الرغم من دقة هذا التعريف، فإن القمي، في مقام إعمال الدليل، أدخل فيه ما ليس منه كالمفاهيم والظواهر.

ومن الواضح، أن هذه التعريفات، تستبطن الحكم بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعلى حد تعبير الشيخ المظفر، حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر، أو كل قضية عقلية، يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي(١)، وبذلك تخرج النصوص؛ ليتساوق العقل كمصدر مع الكتاب والسنة وهكذا، تدخل المستقلات العقلية وغير المستقلات، وكذلك جملة من الأحكام، كحكم العقل باستحالة التكليف بلا بيان، وهي التي يعبر عنها عادة بقبح العقاب بلا بيان، التي تشكل في الفكر الأصولي أحد الركيزتين الأساسيتين للدليل العقلي إلى جانب الركن الثاني وهو حجية القطع الناشئ عما يدركه العقل من حسن العقاب مع البيان. كما يعبر عنها بالبراءة، وتقديم الأهم في مورد التزاحم، وكذلك مباحث الإجزاء من جهة ارتباطها ببحث الملازمة، وأيضاً من جهة أن العمل على طبق الحكم الأولي، أو الحكم الاضطراري، يحقق صغرى الإجزاء، بينما العمل على طبق الحكم الظاهري، يدخلنا عنوة إلى مباحث التصويب والتخطئة.

وتاريخ اعتبار العقل من جملة مصادر الاستنباط، لم يكن بالوضوح الذي هو عليه الآن، حتى أن كثيراً من أصوليي الإمامية قديماً، لم يذكروه في كتبهم، على الأقل الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في كتابه العدة.

---

(١) المظفر، أصول الفقه ٣/ ١١١ - ١٢٧.

ذكر المفيد في كتابه الأصولي المعروف والمطبوع ضمن مجموعته المنشورة أخيراً، اختياره أن أصول الأحكام ثلاثة: القرآن، والسنة، وأقوال الأئمة عليهم السلام، ويبدو أن التفريق بين السنة وأقوال الأئمة عليهم السلام كان على خلاف الاعتقاد السائد حالياً في أقوال الأئمة من أنها من السنة وامتداد لها، لكن الشيخ المفيد بعد ذلك قال: إن الطرق الموصلة إلى ما في الأصول ثلاثة: اللسان، هو السبيل للاطلاع والمعرفة بمعاني الكلام، والأخبار، لأنها السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة، وأولها العقل الذي هو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار، والأمر نفسه تجده في الذريعة للسيد المرتضى.

بيد أن هذا القول لا يصيِّر العقل مصدراً، بل مجرد آلة ودليل على القاعدة، وليس على الحكم الشرعي، وأيضاً دليل على الأصل العملي، وليس دليلاً على الوظيفة العملية، وعليه فلا وجه لعده من أدلة الاستنباط، وفرق بين العقل كمصدر مستقل في التشريع، وبين العقل باعتباره منهجاً معرفياً إلى جانب اللغة في فهم النصوص، فالإمامية تقول إن العقل أداة وليس مصدراً تشريعياً، ومع ذلك على المجتهد أن يجري الموازنة بين ظواهر المعاني اللغوية، وبين القواعد العقلية ومقاصد الشريعة، فلا يغض النظر عند الاشتغال بأحدها عن الأخرى، حيث يجب أن يلحظ الشريعة ككل.

وفي سبيل ذلك، يبحث في إشارة النص الدالة على اللوازم العقلية فيه، لأنها تشكل مجالاً واسعاً للاجتهاد بالرأي في نطاق النص، تحرياً لإرادة الشارع التي قد يصل معها المجتهد إلى القول بعدم إرادة الظاهر أصلاً، لذا وجد التأويل الذي هو ضرب من الاجتهاد في الرأي في نطاق النص مع ملاحظة الأدلة اللبية، ويمكن التمثيل لها بأن الظاهر وقوع التخصيص والتقييد بالمصلحة، ومعناه، أن المصلحة تؤثر بشكل أو بآخر في المباحث اللفظية، وحينئذ تصير المصلحة من طرق الدلالة بهذا التوجيه.

على أن الجد الأعلى للقول بالعقل، واعتباره في عداد مصادر الشريعة هو ابن إدريس (ت ٥٩٨هـ) على ما صرح في مقدمة كتابه السرائر، قال: فإذا فقدت

الثلاث (يريد الكتاب، والسنة، والإجماع) فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيه، من دون أن يبين المراد بالمحققين.

وفي اعتقادي أنه أراد بهم علماء الكلام من الإمامية، ممن ذهب وفاقاً للمعتزلة إلى القول بالحسن والقبح العقليين، وتالياً القول بالملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، ويشهد لهذا الاتجاه ما ذكره الحلي (ت ٦٧٦هـ) في المعتبر مبيناً مواضع إعمال العقل في الشرعيات في جهتين:

الأولى: ما يتوقف فيه على الخطاب وهو ثلاثة: لحن الخطاب، وهو أن تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويراد منه مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويراد منه مفهوم المخالفة، وهذه الثلاثة ـ كما هو معروف ـ أدخلت لاحقاً ضمن حجية الظهور.

الثانية: ما يتفرد العقل بالدلالة عليه، حاصراً له في وجوه الحسن والقبح.

مع إمكان أن يراد بالمحققين في عبارة السرائر السيد المرتضى، الذي صرح باعتبار العقل من مصادر الاستنباط في كتابه، جوابات المسائل الموصليات الثالثة[(١)] وبعد ذلك تبعه صاحب السرائر والكركي في رسالته، طريق استنباط الأحكام.

لكن مع ملاحظة التطور التاريخي يظهر اتجاه الفقه الإمامي، وانقسامه إلى مدرسة الحديث، ومدرسة المتكلمين التي أسس لها السيد المرتضى، وهو من تتلمذ على أيدي كبار المعتزلة: القاضي عبد الجبار، والنصيبيني، والمرزباني، وهو أيضاً من أسس المذهب العقلي عند الإمامية في مواجهة أهل قم الذين كانوا إلى جانب أهل الحديث والسلفية الشيعية، والذين اشتهروا بمحاربة الغلو وطرق المتكلمين في استنباط الأحكام، فواجههم المرتضى بنفي حجية خبر الواحد. وعليه فيجب النظر إلى تطور مفهوم العقل عند الإمامية في سياق التطور التاريخي الآنف الذكر.

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ١/ ٢١٠.

وعلى أي حال، زاد الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ) في مقدمة الذكرى على الثلاثة الأولى: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصالة الإباحة في المنافع والحرمة في المضار، وزاد على القسم الثاني، البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند التردبد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب، وهو الذي عد فيما بعد أصلاً عملياً مستقلاً.

وهكذا التبس المراد بدليل العقل منذ بداية ظهوره في حقل أصول الفقه، وهو ما ترك للأخباريين فيما بعد ذريعة التشنيع المتأتي من الالتباس المذكور، كما نقلنا عن الشيخ يوسف البحراني.

ومع مراجعة تفاصيل المسألة كما استقرت في كتب أصول الفقه مؤخراً، يتضح أن لب النزاع هو أن العقل، هل يمكن أن يستقل بإدراك الحكم الشرعي دون توسط بيان من الشرع؟ فالنقطة الأساسية هنا، هي أن إدراك العقل لوجوه الحسن والقبح بالمعنى المراد في هذا الباب هل يقوم مقام البيان الشرعي؟ وبكلام آخر، هل يملك العقل بنفسه كاشفية وقدرة وصلاحية لتكوين اليقين بالحكم الشرعي؟ بقطع النظر عن آلية كشفه من جهة العقل النظري أو العملي، أعني بغض النظر عن فذلكة كاشفيته.

المعروف عن المحقق الاسترآبادي المنع في غير العقل الفطري والبديهيات والحسيات، أو القريبة من الحس كما هو ظاهر عبارة الفوائد المدنية، رافضاً دليل العقل الظني بكل أشكاله وفروعه، أي العمل بالاجتهاد والرأي القائم على الظن والقضايا الضرورية، والفطرية، والحسية والقريبة من الحس، لا تكون عند الأخباريين إلاّ في العقليات وأصول الدين، وبعض الأمور الدنيوية كالعادات، دون النقليات والفقهيات(١).

بيد أن الخلاف بين الأصوليين والأخباريين، لا ينبغي أن يكون بالحجم

(١) الفوائد المدنية ٥٦ الحدائق الناضرة ١/ ١٣١ الرسائل للأنصاري ٩ طبع حجر.

الذي صوّر في كتب الأصول من الجانبين، لأن الأخباري إذا كان يؤمن بالملازمة في حال كان حكم العقل بديهياً وضرورياً، أو حسياً، أو قريباً من الحس، فإنه تعبير آخر عما اشترطه الأصولي نفسه في حكم العقل، بأن يكون قطعياً، أي أن الأحكام التي يصل إليها قطعية وبديهية، فهي لذلك خارجة عن أدلة المنع عن العمل بالظنون والرأي في الشريعة، مثلما روي، أن دين اللّه تعالى لا يصاب بالعقول.

وبناءً عليه، فمع ذهابنا إلى القول بتولد القطع واليقين من الاستقراء في الشريعة، فإن القطع بحكم العقل في مورد كليات الشريعة، لا يحوج إلى أكثر من تطبيق الكلي المستقرأ على فرد منه من دون الحاجة إلى القول بالملازمة وغيرها من تفريعات المسألة أعني مسألة المستقلات العقلية؛ لأن إدراك العقل حينئذٍ وحكمه بحسن شيء، أو قبحه إنكشاف، أو كشفه لفرد جزئي من أفراد وجزئيات الكلي المستقرأ، والمعلوم سلفاً بصورة كلية، لأنه بعد قيام الاستقراء على مراعاة المصالح، فما يدركه العقل من حسن الأشياء، أو قبحها، يكون مطلوب الفعل أو الترك شرعاً، فهو ليس أكثر من تطبيق العام على جزئياته، وقد ذهب الشاطبي إلى ذلك باعتقاده أن الكلي المستقرأ كالعام حجة.

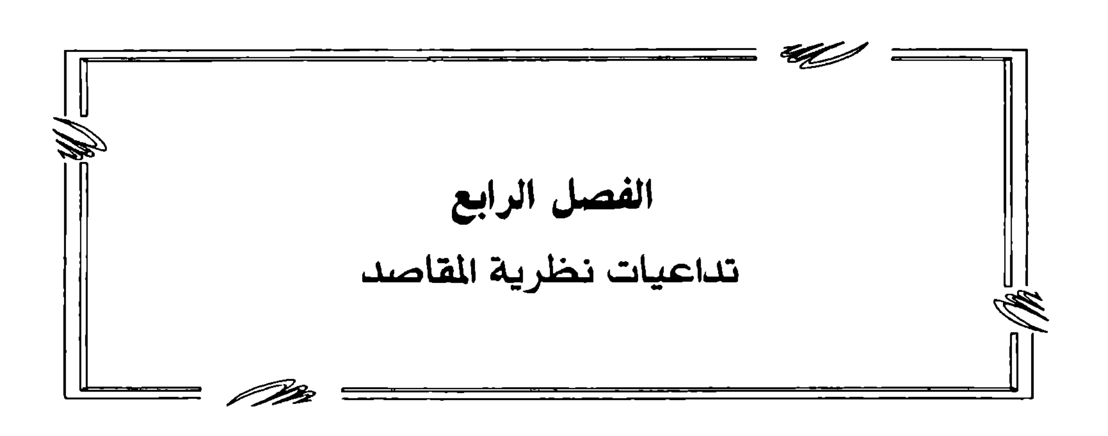
هذا، يمكن أن يقال: أن لا داعي للقول بالملازمة أصلاً، وذلك لاحتمال اكتفاء الشارع بما أدركه العقل، وعدم الحاجة إلى أن يجعل حكماً شرعياً على طبقه، فيكون نوعاً من الإحالة الشرعية على العقول، إلاّ أن يقال، إن الملازمة لا تقتضي الجعل على طبق حكم العقل، بل يكفي وجود الحكم العقلي، وتالياً، إدراك العقل لوجود حكم شرعي على طبقه، لكن لو وقع كان تأكيداً.

وإنما ذهب الأصوليون إلى البحث في مسألة المستقلات؛ لأنهم واجهوا التشتت في أحكام الشريعة، ولم يدركوا بعدُ السلك الناظم لمتفرق تلك الأحكام، وهو كليات تلك الشريعة، هذه الكليات التي تعتاش على نظام المصالح والمفاسد، وتلتهم المستجدات في عالم السياسة والاجتماع المدني والإسلامي.

فالأصوليون حيث لم يدخلوا حسن الأشياء وقبحها ضمن هذا الكلي؛ لعدم إدراكهم له، أو لاعتقادهم عدم فعاليته في مجال التشريع، إذا جابهوا مورداً، أدرك العقل حسنه مستقلاً عن الشرع، وحكم فيه أنه مما يجب أن يعمل، دخلوا في دوامة الملازمة، بينما المقاصديون في غنى عن الخوض في المسألة من هذه الناحية، لأن العقل حينئذٍ، وفور مواجهته لهذا المورد، يقوم بشكل مباشر بإدراجه في ضمن كلّيه، وبذلك يعود الأمر إلى أن الاستقاء من الشريعة، لا من مجرد تحسين العقل وتقبيحه بمعونة الملازمة أو غيرها، ودور العقل هنا كاشف محض، ويعضد هذا التوجه تسالم الأصوليين على أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كبروياً، وإن أشكلوا من جهة عجز العقل عن الإحاطة بوجوه المصالح والمفاسد، وإدراك المصلحة في مورد، لا يلزم منه في رأيهم القطع بأن هذه المصلحة تامة، وغير مزاحمة بما يمنع من تأثير اقتضاء المصلحة أثرها، مع أن هذا الإشكال يمكن رفعه بإعمال الأصول المؤمِّنة، كأصالة نفي المعارض والمزاحم، أو بحكم العقل بلزوم دفع المفسدة، إذا أدى عدم الاعتداد في مورد بالمصلحة المدركة فيه إلى مفسدة ملازمة.

نعم، يظهر من بعض عبائر الأصوليين، أن موضوع الملازمة منحصر بين خصوص المستقلات العقلية بالمعنى المشهور، وبين حكم الشرع، لكننا هنا نذهب مع الرأي الآخر الذي لا يرى ضرورة لهذا الانحصار، ويوسع من دائرة البحث في الملازمة ليشمل حالات إدراك العقل للمصالح والمفاسد في المتعلقات، ولا يضر معه، كونه من مدركات العقل النظري، لا العملي الذي هو موضع البحث في الملازمة عندهم.





الفصل الرابع
تداعيات نظرية المقاصد

سيتضح في مقبل ما سيأتي، أن كل المصادر الفرعية للاستنباط تتصل في الواقع ونفس الأمر ضمن شبكة المقاصد الشرعية، لأن الاستحسان مثلاً فرع عن القول بالقياس، ولا أدل على ذلك من أن كثيراً من الأصوليين الأحناف، لم يفردوه ببحث مستقل، بل تكلموا عليه في بحث تقسيمات القياس، كما فعل فخر الإسلام في أصوله، وصدر الشريعة في توضيحه، والكمال بن الهمام في تحريره، وصاحب مسلم الثبوت وغيرهم، ومن أفرده ببحث مستقل أراد الرد على الشافعي في طعنه عليه.

والاستحسان ـ كما هو معروف ـ إجراء يهدف إلى تلافي سلبيات القياس في حدود النتيجة والمآل، إلاّ أنه معالجة جزئية لهذه السلبيات، وقد ذكرنا أن القول بالمقاصد بمثابة إعلان عن موت القياس.

والاستحسان أيضاً في جوهره، إعمال للمقاصد في التشريع على أي وجه أخذناه سواء أكان للنص، أو للعرف، أو للمصلحة...

والأمر نفسه نجده في نظرية سد الذرائع، من حيث أنه نظر في المآل، فهي متفرعة عن المقاصد، وأوضح منه ارتباط المصالح المرسلة، أو الاستصلاح بها، وكذلك العرف، والأصوليون يأخذون بهذه الطرق الاستنباطية، ومع غفلتهم عن محورية المقاصد فيها، كانوا كمن عرف النقش قبل العرش.

واللجوء إلى المصادر الفرعية غير كاف في تفصيل أحكام كل ما يستجد من

الوقائع والنوازل، لمحدودية النصوص من جهة، وكون مواقع الإجماع قليلة من جهة أخرى، والقياس عندهم يقوم على وجود النظير مما فيه نص أو إجماع، وقد لا يوجد النظير فيهما، فاقتضت الحاجة إلى مصادر أخرى تبعية تشهد لها بعض النصوص الأصلية على خلاف بين الأصوليين.

على كلٍّ، نتكلم في هذه الفروع والمصادر التبعية لنعرف مدى ارتباطها بنظرية المقاصد.

الآثار المترتبة على القول بنظرية المقاصد

قلنا إن علماء أصول الفقه استنزفوا البحث في دلالات الألفاظ وطرق استنباط المعنى من آليات ما يسمى بمباحث الألفاظ، ولم يولوا على حد تعبير الشاطبي، الاهتمام نفسه فيما يتعلق بالمقاصد، وانطلاقاً من هذه الإشارة، دعا محمد الطاهر بن عاشور إلى إعادة هيكلية علم أصول الفقه بإضافة علم المقاصد إلى جانبه، وهي ناحية لم تتجاوز المنهجية والنظر فيما يترتب عن البحث في المقاصد من تغيرات، إلاّ أن علم المقاصد في رأيي يتعدى مجرد الإضافة الكمية، ويتعدى مجرد ملامسة طريقة البحث إلى التصادم بشكل مباشر مع آليات الاستنباط الفقهي، على نحو تكون نظرية المقاصد واردة، أو حاكمة عليها، وقد ذكرنا سابقاً، كيف ترتب على القول بالمقاصد تعميق نظرية التعليل في التشريع والفقه، وتالياً، إلغاء العنصر الأساسي في القياس الفقهي، وهو العنصر القائم على العلة، وهو ما أدى إلى عدم جدوى كل ما تفرع عن القياس مثل الاستحسان، ثم بينا السلك الناظم لشتات هذه الآليات، وهي كليات المقاصد القائمة على مراعاة المصالح المعتبرة شرعاً، وكان الأمر إلى هذا الموضع، بحثاً في انعكاسات النظرية المقاصدية على أصول الفقه السنّي.

ولو انتقلنا إلى أصول الفقه عند الشيعة، فإن تعويم نظرية المقاصد في هذا الوسط، وشد أزرها بالتخريج النظري المناسب لهذه المدرسة وأصولها وقواعدها، سيؤدي إلى التصادم أيضاً مع جملة من مبادئه وأسسه المسلّمة، لا خصوص

ما يشترك مع أصول الفقه السني، كالقول بعدم حجية السنة الحاكية، والمساوق لنفي حجية خبر الواحد في غير التعبديات على الأقل: أو في القول بالاستصحاب أيضاً، بل مع جملة من مختصات هذه المدرسة، كأصل الإباحة والبراءة الشرعية والعقلية، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقاعدة حق الطاعة، وغير ذلك مما سيرد عليك، ويمكن القول بصورة عامة، إن آثار نظرية المقاصد:

١ ـ الإلزام ببعض ما جرى تأمينه.

٢ ـ القول بمؤمنية بعض ما التزم.

٣ ـ تعديل بعض ما ألزم، أو أمِّن في الحكم أو في الموضوع.

مثال الأول: انقلاب التحسيني إلى حاجي وبالعكس، ومثال الثاني: الاحتكار، حيث ذكرت النصوص أن حدود محرميته في أعيان بعينها، بينما إذا اعتبرنا أن النكتة في التحريم كونها مواداً أساسية في الغذاء، أمكن تعديل الموضوع ليشمل غيرها، أو جرّ الحكم عنها وطرحه على أعيان أخرى مغايرة، وسيأتي مزيد بيان لهذا الموضوع.

الأصول العملية:

وهي مقابل للأصول اللفظية، كأصالة عدم الوضع، وأصالة عدم الاشتراك وعدم النقل والإضمار، وأصالة الظهور والحقيقة، وأصالة العموم والإطلاق وغيرها. وقسيم للامارات، وقسم من الأحكام الظاهرية.

وهي وظائف عملية يصار إليها عند فقدان الدليل المحرز، سواء أكان قطعياً أو ظنياً معتبراً، وهي كثيرة، وأعمها وأشهرها: البراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، والأصول العملية لا يؤخذ بها، إلاّ بعد استفراغ الوسع إلى حد اليأس النوعي بالفحص عن الدليل، فإذا فقد أو وجد في حالة الإجمال، أو التعارض، أخذ بالأصل.

وقالوا في تحديد مجاريها بالقسمة الاستقرائية، كما في أصول المظفر: إن الشك على نحوين: الأول: أن تكون للمشكوك حالة سابقة، وقد لاحظها الشارع،

أي قد اعتبرها، وهذا هو مجرى الاستصحاب. الثانية: ألاّ تكون له حالة سابقة، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع، وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث:

(أ) أن يكون التكليف مجهولًا مطلقاً، أي لم يعلم حتى بجنسه، وهو مجرى أصالة البراءة.

(ب) أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط، وهو مجرى أصالة الاحتياط.

(ج) أن يكون التكليف معلوماً كذلك، ولا يمكن الاحتياط، وهو مجرى قاعدة التخيير.

وسنقدم الكلام في الاستصحاب، والهدف من تقديمه هو أنه أحد الأدلة المعتبرة في أصول الفقه السني، بينما يعتبره أكثر الإمامية أصلاً عملياً محرزاً.

والأصول العملية بقول مطلق، تنقسم إلى أصول مؤمنة وأصول منجزة، تفيد الأصول المؤمنة، كأصالة البراءة والحل وغيرهما، أن المكلف في سعة من التكاليف المشكوكة، أما الأصول المنجزة، كأصالة الاشتغال والاحتياط وغيرهما، فتفيد أن ذمة المكلف مشغولة إلى أن يحرز الخروج عن العهدة، ونظرية المقاصد يمكن لها أن تؤثر خلاف مقتضى الأصل، إذا ترتب على الخلاف مقصد شرعي، فيقع التعارض، أو التزاحم، ويقدم دليل المقاصد للورود أو الحكومة، في غير العبادات طبعاً.

وبكلام آخر أصالة الإباحة معناها حكم العقل بإباحة كل فعل وقع الشك في حكمه الواقعي، وعكسها، أصالة الحظر التي يعملها الأخباريون في الشبهات التحريمية، فأصالة الإباحة تساوق البراءة العقلية، وأصالة الحظر تساوق أصالة الاشتغال والاحتياط العقلي.

وقد يراد بأصالة الإباحة، حكم العقل بإباحة الأفعال، وعدم المنع عنها بغض النظر عن حكم الشارع، وبهذا المعنى تتغاير عن أصالة البراءة، والمشهور عن الأخبارية المنع من البراءة العقلية.

وبأي معنى أخذت هذه الأصول، يمكن تصور معارضتها لمقتضيات نظرية المقاصد، لذا وجب النظر فيما يرفع هذا التعارض، وفي حال الترجيح، يجب بيان الملاك فيه.

الاستصحاب:

ولنبدأ بالاستصحاب، ثم نبين جهة تصادمه وتعارضه مع نظرية المقاصد، بداية، يجب الإشارة إلى أن استصحاب لا يمكن أن يثبت من خلاله حكم جديد، كما سيأتي، وهنا مفارقته مع غيره من الأدلة في أصول الفقه؛ لأن أقصى ما يفيده دوام، أو استدامة الحكم السابق الثابت بدليله الخاص.

الاستصحاب في اللغة، الصحبة والمصاحبة، واصطلاحاً الحكم ببقاء الحكم السابق والمتيقن إلى زمن الشك في بقائه، هذا هو المشهور، وقد ذكروا تعاريف كثيرة يعود مفادها إلى هذا المعنى، وفي المواضع التي يصعب المواءمة بينها، يكون مراد أصحابها الإشارة إلى اختلاف مبنائي في أن الاستصحاب أمارة أو أصل لمكان جهة الكشف فيه، وهي حجة سلّم بها من عده أصلاً، وأطلق عليه عبارة الأصل الإحرازي، مقابل الأصول الغير إحرازية، أما من عدّه أمارة، فقد قال بحجية مثبتاته ولوازمه غير الشرعية؛ لأن الكشف عن الواقع كشف عن لوازمه، لكن طريقيته للواقع غير ملحوظة في لسان جعل الاستصحاب، ولأجل هذه الاعتبارات، قالوا: بحكومة الأمارة على الاستصحاب، وحكومة الاستصحاب على الأصول، ومع حكومة الأمارة على الاستصحاب، لم يجز الأخذ به قبل الفحص لوجود العلم الإجمالي بوجود تكاليف مفادة عن طريق الأمارات، وينحل هذا العلم بعد الفحص المؤدي إلى اليأس عند المجتهد، أو لاستقلال العقل بلزوم الفحص قضاءً لحق العبودية، أو لمفاد بعض الآيات والروايات الداعية إلى التعلم للعمل، كل ذلك إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

والاستصحاب حجة عند من يقول به، فمن ادعى على آخر ديناً، وأنكر المدّعى عليه، حكم بالبراءة لموافقته للاستصحاب، لأن الأصل براءة الذمة إلى أن

تقوم البينة، وأركانه أربعة: يقين سابق، أو ما كان بحكم اليقين شرعاً كالطرق والأمارات، هذا الأول، والثاني: شك لاحق، ويراد منه غير اليقين ليشمل الظن، والثالث: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، الرابع: أن يكون للقضية المستصحبة أثر شرعي.

وزاد بعضهم، فعلية الشك فلا عبرة بالشك التقديري لعدم النقض به، وفعلية اليقين أيضاً. ووحدة المتعلق لكل من اليقين والشك، واتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر، وسبق اليقين على الشك[١]، لكنه خلط بين الركن والشرط.

حجية الاستصحاب:

هذا، وقالت الإمامية والمالكية، والحنابلة، وكثير من الشافعية، ومتقدمو الأحناف: إن الاستصحاب دليل يؤخذ به في الإثبات في كل من الاستصحاب الوجودي والعدمي، ومنعه متأخرو الأحناف، كالسرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وأبي زيد الدبوسي، في الإثبات، وأجازوه في العدم، وعلى حد تعبير صاحب سلم الوصول إلى علم الأصول: إن الاستصحاب حجة دافعة لا حجة مثبتة، أي أنه حجة لرفع ما يخالف الأمر الثابت بالاستصحاب، وليس هو حجة على إثبات أمر لم يقم دليل على ثبوته.

وقال الغزالي في المستصفى مبيناً هذا المعنى: النظر في الأحكام، إما أن يكون في إثباتها، أو في نفيها، أما في إثباتها، فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي، فالعقل قد دلَّ عليه إلى أن يرد الدليل السمعي[٢].

أقسام الاستصحاب:

مر معنا الاستصحاب الوجودي والاستصحاب العدمي، ويقسم أيضاً إلى

(١) الأصول العامة للفقه المقارن للسيد الحكيم ٤٥٤.
(٢) سلم الوصول ٣٠٧ المستصفى ١/٢١٩.

العادي والقهقرائي، وهو إثبات الحكم المشكوك في وجوده سابقاً استناداً إلى العلم بوجوده لاحقاً، وقد أخذت به المالكية ويسمونه «المقلوب» ومثلوا له، بالزوج الغائب الذي عاد موسراً إذا طالبت زوجته بالنفقة.

ومن أقسامه: الاستصحاب الاستقبالي، وهو الشك في البقاء زمن اليقين، والاستصحاب الشرعي، وذلك إذا كان مستند المستصحب دليلاً شرعياً، واستصحاب عقلي، وهو ما كان مستنده عقلياً، ومنعه أصوليو الإمامية، لأن موضوع الاستصحاب فيه إما معلوم الوجود أو معلوم العدم، فلا يتصور فيه الشك حتى يستصحب، وإذا وقع ففي الموضوع، لا في الحكم العقلي. ومن أقسامه أيضاً، الاستصحاب التعليقي أو التقديري، أو المشروط، ومثلوا له بالعنب والزبيب ومن أقسامه: استصحاب الكلي وله أقسام عديدة، والاستصحاب السببي والمسببي... ولاتحاد الألفاظ، عقدوا فصلاً للتفرقة بين الاستصحاب وقاعدة اليقين المعبَّر عنه بالشك الساري، وبين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع، وتقتضي الحكمة الإحالة إلى مطولات هذا العلم والاقتصار على هذه النبذة.

وسواء أكان هذا أو ذاك، فقد رتبوا على الاستصحاب جملة من النتائج والآثار، فذهب المعتزلة وغيرهم إلى الحكم بإباحة المشكوك حكمه اعتماداً على استصحاب حاله قبل ورود الشرع، ولم ينازع فيه غير الأسنوي على الظاهر، قال في الأفعال بعد بعثة الرسل فيما لا دليل عليه: إن الأصل في الأشياء النافعة الإباحة، وفي الأشياء الضارة الحرمة، وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية، أما قبل وروده فالمختار الوقف(١).

واعتمد المعتزلة أيضاً على أصالة براءة الذمة، وإن سعى البعض لجعلها قاعدة خاصة لها أدلتها المستقلة عن الاستصحاب.

إذاً، من الآثار المترتبة حكمهم بالبراءة اعتماداً على الحالة السابقة المعلومة،

---

(١) أصول الأسنوي ٣/ ١١٩.

وهي العدم السابق على التكليف، وتتوقف هذه الصورة على صحة إجراء الاستصحاب في العدم الأزلي، لكن المحقق النائيني منعه، لأن العدم المستصحب عدم محمولي، والمراد إثباته عدم نعتي، وثبوت أحدهما لثبوت الآخر لازم عقلي، ودفعه المحقق العراقي بقوله إنه لا تمايز في الأعدام.

على أي حال، فإن العقل يحكم بالبراءة الأصلية قبل الشرع، فيحكم ببراءة الذمة من التكاليف والحقوق إلى أن يرد الرافع، فمدرك قاعدة البراءة على هذا العلم بعدم الدليل لا عدم الدليل، ونازع الغزالي فيه بإيراد إشكال مشهور[١].

وذهب الاسترآبادي زعيم الأخبارية في الفوائد، إلى انحصار عمل الاستصحاب في الموضوعات والمنع منه في الأحكام، إلاّ في النسخ، وما كان ليحتاج إلى هذا الاستثناء لدلالة الأمارة عليه برواية حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة، أو الضرورة، أو الاجماع فلا تصل النوبة إلى الأصل.

النتيجة:

ونخلص إلى النتيجة التالية: وهي أن الاستصحاب في علم الأصول ينتج لنا في بعض صوره ـ كما رأينا ـ بعضاً من الأصول المؤمنة كأصالة الإباحة، وأصالة براءة الذمة، وهي البراءة الأصلية النافية للحكم الإلزامي، وتسمى عندهم، أصالة النفي، واستصحاب حال العقل، ومنع البعض أن يراد بالاستصحاب هنا الاستصحاب الاصطلاحي، لأن المراد الرجوع إلى الحكم العقلي القاضي ببراءة الذمة عن التكليف الإلزامي.

وكيفما كان، فمع إجراء نظرية المقاصد في مجرى هذا الأصل، إذا كان مورده في غير العبادات والمقدرات، ربما أفاد الإلزام بدل البراءة إذا كان مورداً

---

(١) المستصفى ١/٤٠.

لتحقيق وتجسيد مقصد من مقاصد الشريعة، فيكون المفاد على خلاف الأصل، فلا يصح حينئذ التمسك بالأصل، لتقومه بالشك، ولا شك مع القطع، أو الظن القوي بكونه مورداً لتحقيق مقصد شرعي معتبر، لذا من لم يقل بالقياس اتسع عنده القول بالاستصحاب والعمل به، كما هو الحال في المذهب الظاهري والمذهب الإمامي، ويسمونه استصحاب الحال، وفي المقابل، يضيق نطاق العمل بالاستصحاب عند من يقول بالمصالح المرسلة والعرف كمصادر للاستنباط الشرعي.

وهذا التفصيل جار إذا أخذنا الاستصحاب دليلاً برأسه، كما هو في أصول الفقه السني، حيث لا أصول عملية فيه؛ لأخذهم بالطرق والأمارات الظنية الضعيفة، إذا لم تتيسر الأدلة الشرعية القطعية المفروغ عن دليليتها، والأمارات الظنية هذه قائمة على اعتبارات واستحسانات وأدلة ناقصة في درجة كشفها عن الواقع.

وكما هو الحال أيضاً في أصول الفقه الإمامي طبق مدرسته القديمة، التي أدرجت الأصول العملية طراً ضمن الدليل العقلي، بل أن بعض الاتجاهات في هذه المدرسة، أدرجت بعض الأصول في بعض، كالبراءة في الاستصحاب للعدم الأزلي، كما مرّ.

كذلك يجري هذا التفصيل مع اعتبار الاستصحاب أصلاً عملياً المطلوب منه تحديد الموقف العملي للمكلف تجاه الحكم الواقعي عند عدم إمكان إثباته بدليل، وتالياً، تقوُّمه بالشك، لا يقدح في قطعيته، بعدما كان دليل اعتباره، وكذلك تفريغه للذمة قطعياً.

البراءة:

وهي على قسمين: البراءة العقلية، والبراءة الشرعية، أي أصل عقلي، وأصل شرعي، والأول هو التعبير الأمين عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومؤاخذته بلا برهان المشهورة في علم الأصول، بل هي مأخوذة منها، وهي

قاعدة تسري، سواء أكان المشكوك فيه حكماً تعبدياً أو غيره، وسواء أكان المشكوك فيه هو الوجوب (شبهة وجوبية) أو الحرمة (شبهة تحريمية) وعلى كل تقدير، إما أن يكون الشك في الحكم الكلي للموضوع الكلي، وحينئذٍ يكون منشأ الشك فقدان الدليل، أو إجماله، أو تعارضه، وإما أن يكون الشك في الحكم الجزئي للموضوع الجزئي، فيكون الشك فيه اشتباه الأمور الخارجية.

فالشبهة الوجوبية عند فقدان الدليل، أو إجماله، أو تعارضه، تسمى شبهة حكمية، وإذا كان الشك في الوجوب الجزئي، كما إذا شك في وجوب إكرام زيد وعدمه للشك بأنه عالم أو لا، تسمى شبهة موضوعية؛ لأن الحكم بإكرام زيد العالم معلوم لا شك فيه، وإنما الشك في أنه عالم أو لا، فالشك في المصداق، لذا سميت أيضاً شبهة مصداقية.

والأمر نفسه في الشبهة التحريمية، ففي الأولى تسمى شبهة حكمية تحريمية، وفي الثانية شبهة موضوعية أو مصداقية تحريمية.

والبراءة الشرعية هي حكم الشارع بالكتاب والسنة، واستصحاب عدم الجعل الثابت قبل الشريعة بعدم التكليف الفعلي، أو حكم الشارع بالإباحة والرخصة في فعل شيء أو تركه مع الشك في حكمهما الواقعي، والمشهور عن الأخبارية أيضاً إعمال البراءة النقلية في الشبهات الوجوبية، وإجراء الاحتياط في الشبهات التحريمية وحينئذ، تكون أصالة البراءة والاشتغال أعم، والفرق بين الإباحة والبراءة، أن المكلف إذا كان قاطعاً بعدم الحكم الشرعي تجري الإباحة، أما إذا كان شاكاً جرت البراءة، وإن كان منشأ أصالة الإباحة حكم العقل بإباحة كل ما لم يرد فيه حظر (البراءة العقلية).

وقد استدل للبراءة بجملة من الآيات والروايات، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥] وقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ

لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وقوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ومعناها: ما كانت عادتنا سابقاً ولا لاحقاً أن نعذب أحداً على ترك واجب وفعل حرام حتى نبيِّن حكمهما، فبعث الرسول كناية عن بيان حكم الأفعال.

وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦] بناء على أن المراد الوسع العلمي، وقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٧] بناءً على أن الإيتاء الإعلام.

وثانياً: الأخبار، فمنها: قوله ﷺ في حديث الرفع: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» فإن الايجاب والتحريم المجهولين من قبيل ما لا يعلم فيكونان مرفوعين.

ومنها قوله عليه السلام في حديث الحجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

ومنها قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون» أي أنهم من ناحية مجهولاتهم في سعة لا يوأخذون عليها ولا يعاقبون.

ومنها قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» أي كل مشكوك الحرمة والحلية في الواقع فهو لك حلال ظاهراً، وهو معنى البراءة.

ومنها قوله عليه السلام: «كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهي» أي كل فعل أنت مرخص فيه حتى يصل إليك حرمته.

والتأمل في مفاد هذه النصوص، يظهر أن القول بالمقاصد، يحقق صغراها، فإنها رسول، ومصداق للاسم الموصول، وهي بيان. . .

وكذلك حال النظرية مع البراءة العقلية، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنها بيان رافع للمفاعيل القانونية للقاعدة.

ثم إن هذه القاعد ـ كما هو معلوم ـ ابتليت بالمعارضة مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، بل قالوا: إن هذه القاعدة واردة، بل أن بينهما توارداً، فليست إحدى القاعدتين أولى بالورود من الأخرى، والقول بالمقاصد أولى، وأعمق أثراً لاعتمادها على العلم واليقين في المقام، أما من حيث المورد، فواضح أن أصل البراءة يعمل في كل موضع لا نص فيه، وقد أشار إلى ذلك الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية[١].

الاحتياط:

وهوالذي يعبر عنه عادة بأصالة الاشتغال في لسان بعض الأصوليين، وهو على قسمين: عقلي، وشرعي، يراد بالأول حكم العقل بلزوم الإتيان، أو لزوم الترك لما في فعله أو تركه ضرر أخروي، أو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز مع الإمكان، وهو قيد ضروري لإخراج بعض صور العلم بالتكليف، كما في بعض حالات دوران الأمر بين المحذورين مما لا يمكن الجمع بينهما بحال.

ويراد بالثاني، حكم الشارع بإتيان ما احتمل وجوبه، وترك ما يحتمل حرمته، وأكثر الأصوليين على عدم حجية هذا الاحتياط مطلقاً، وذهب الأخباريون إلى حجيته في خصوص الشبهات التحريمية؛ لنصوص ذكروها، فراجعها في مظانها، وتختص عند الأصوليين بالشبهات بعد الفحص.

(١) البهبهاني، الفوائد الحائرية ٢٣.

وللاحتياط أقسام عديدة أيضاً، فينقسم إلى: شبهة وجوبية، وشبهة تحريمية، وحكمية وموضوعية، ويكون الشك في الأول لعدم النص، أو إجماله، أو تعارضه، أو اشتباه المصداق، والأمر نفسه في الشبهات التحريمية.

وموارد الاحتياط العقلي هي:

١ ـ الشبهة البدوية قبل الفحص، بل بعده، كما سيأتي.

٢ ـ العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية مع إمكان الاحتياط.

٣ ـ العلم التفصيلي بتكليف ما، والشك في الخروج عن العهدة بالامتثال لبعض الجهات.

قالوا ودليل الاحتياط العقلي، تطابق العقلاء على أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، أما الشق الأول، فلوجود العلم الإجمالي قبل الفحص، وهو منجز كالعلم التفصيلي، ولا تجري هنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنه ليس المراد منه فعلية الوصول بل يكفي فيه أن يكون في معرض الوصول.

أما بعد الفحص، فالاحتياط فيه مورد ما إذا كان التكليف المشكوك مهماً، كما إذا أراد إطلاق النار على شبح من بعيد، ولم يعلم أنه إنسان أو حجر، وكذلك كل ما شك في وجوبه، أو حرمته بالشبهة الحكمية.

هذا، ولا يظهر وجه عدم ذكر الضرر الدنيوي الذي يلزم من وقوعه ضرر أخروي على فرض أنه مأمور باجتنابه، وعليه ففي الشبهات البدوية قبل الفحص، أو بعده، مع كونه مهماً، من جهة تضمنه لأحد الضروريات الشرعية الخمس التي هي كليات الشريعة، ومقاصدها المعتبرة، مع معاضدة قاعدة دفع الضرر المحتمل بترك واجب أو فعل حرام، ينبغي الاحتياط، فنظرية المقاصد يمكن أن تنقح صغرى القاعدة بهذا التخريج، كما هو واضح، هذا مع الاخفاق في تشخيص مورد المقاصد، وإلاّ لزم رفع الاحتياط وإلغائه رأساً، وهو أثر من آثار القول بالنظرية، إذا أدى إلى اليقين بالمورد الرافع لمجرى الاحتياط، أعني الشبهة البدوية مع كون المشتبه ذا أهمية كبرى.

والأمر نفسه في حالات العلم الإجمالي، سواء أكان تنجزه على نحو العلية، أو الاقتضاء، وذلك لوجوب الموافقة القطعية، وحرمة المخالفة القطعية للحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال على المبنيين معاً.

أقول، الأمر نفسه في حالات العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية متأتية من مراعاة المقاصد المعتبرة في الموضوعات، المستحدث منها خاصة، على أن مراعاة المقاصد وتشخيصها في الموضوعات يرفع العلم الإجمالي، أو يضعه في معرض الانحلال، والأمر أوضح في حالة الاتيان ببعض الجهات، والشك في تحقيقها لمقصد الشارع منها.

ويلاحظ أن منشأ الاشتباه في خصوص الكليات الشرعية، هو في الموضوعات وأنه أيها يحقق المقصد، وأيها لا، ولن تعدم الأمة القدرة على تنقيح المناط في هذه الآراء.

وهنا يحدس للقارئ، أن ما يذكر عادة في مباحث الأصول العملية، وخاصة الشبهات البدوية والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، إنما يجري في غير حالات العلم الإجمالي بوجود مقصد شرعي، أو احتمال وجوده في أطراف متعددة، نشأ تعددها من ضعف في تشخيص الموضوع عادة، لذا نجد أنه في هذه الحالات، لا ينحل العلم الإجمالي بخروج بعض أطرافه عنه، أو الاضطرار لأحدها بحجة جريان الأصول المؤمنة في الطرف الآخر بلا منازع؛ لأن المعلوم بالإجمال، إذا كان كلياً شرعياً، لا يعذر الحكم بالانحلال هنا، بل يلاحظ الحكم بما يتناسب مع المصلحة المعتبرة شرعاً؛ لأن إجراء البراءة وغيرها من الأصول المؤمنة في الموارد التي ذكروها، قد يكون فيه تفويت مصلحة، أو إلحاق ضرر معتد به، يفوق مصلحة أن يكون المكلف مخلى السرب، وقد لا يكون فيه مصلحة معتد بها، ولنذكر أن الكلام في المعاملات، والأمر موكول إلى أهل الحل والعقد، ولا سيما في المسائل الاقتصادية والسياسية والإدارية والتنظيمية، فلا نقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان مطلقاً، ولا بقاعدة حق الطاعة التي هي تعبير آخر عن قاعدة: الأصل في الأشياء الحظر، بقول مطلق، فليس الأمر، إما هذا وإما ذاك، لأن

الواقع أوسع وأرفع من هذه الفذلكة العقلية والترف الفكري، ولأن الأمر حسن استنزال القاعدة والمنهج إلى الواقع، وليس تشكل الواقع على طبق التقنيات العقلية.

وبتعبير آخر، أن الأمر يحتاج إلى بذل جهد في مجال التشخيص، لأن موضوع المقاصد والمصالح، من الموضوعات المستنبطة بالاصطلاح الأصولي، يحتاج المجتهدون معها إلى بذل جهد كبير، خاصة إذا كان القول بالاحتياط فيه عسر وحرج في كثير من المواضع الفقهية، والاحتياط فيها عدم القول بالاحتياط فيها.

تداعيات نظرية المقاصد:

سنجد في تضاعيف الكلام الآثار التدميرية للقول بالمقاصد على أصول الفقه الكلاسيكي، لأنه من المؤكد، بأن هذه المنهجية الجديدة في البحث الأصولي، ستحدث خلطاً جديداً للأبحاث الأصولية، وسيسفر هذا الخلط عن توضيب جديد لمباحثه، وتالياً إعطائه دفعاً جديداً نحو مسار الاجتهاد المنتج، ولما تتسم به المصالح في المعاملات بالوضوح، فإن مساحة الاشتباه في مجراها سينكمش إلى أقصى حد، وسينقلب مبحث الاحتياط برمته إلى مجرد تفريع هامشي في مباحث نظرية المقاصد، وكذلك حال الإجماع، ستلغى كثير من فروعه، وسيبرز من بينها الإجماع المدركي، عندما يكون منشأ الإجماع المصالح المقصودة شرعاً، وسيؤول تعميق هذه المباحث في إطار هذه الاجتهادات مستقبلياً إلى لزوم أخذ القطع أو الظن القوي بالمصلحة في لزوم الأحكام الشرعية في غير العبادات والمقدرات، بل في بعضها!!! (العبادات غير المحضة وكثير من المقدرات على القول بتاريخيتها).

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الشائع تطبيقاً حينئذ الامتثال العلمي التفصيلي، حيث التكليف معلوم تفصيلاً، ومن تمام الجهات، ولأجلها، ربما كانت المصلحة في الإتيان بالأكثر في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، ما دام أن المصلحة المعلومة غالبة.

وكذلك ستلغى مباحث القياس والاستحسان وغيرها، لأن الاعتماد على قياس المعنى، أو القياس الاستردادي (وهو القياس القائم على الاستنباط مجموع النصوص ثم تحكيم النتيجة بها وفيما لا نص فيه) هو في جوهره إعلان عن موت القياس الكلاسيكي الذي انتهجه الفقهاء القدامى، وساد على العمليات الاجتهادية طوال مئات السنين، إذ لا حاجة في الوقائع المستجدة للقياس على علة مستنبطة مع إمكان القياس على القواعد المقطوعة والمعلومة بالاستقراء، وبعض الأبحاث سيتعين انحصارها في قسم العبادات غالباً، كمباحث الإجزاء من المباحث العقلية لارتفاع مورده بنظرية المقاصد، على الأقل ستكون أكثر تأثيراً في هذا القسم.

ولو غرضنا إلى سرد قائمة بما ستؤول إليه كثير من مباحث الأصول التقليدية، أمكن وضع البيان التالي، يضاف إلى ما سبق:

١ ـ انكماش مساحة الشك في مجاري الأصول.

٢ ـ مع مراعاة فقه الجماعة تجاوزاً لفقه الفرد إلى جانب نظرية المقاصد، فإن أثر النظرية سيكون أكبر في إحداث اختلاف في المنهجية السائدة كلاسيكياً، ومع إضافة مراعاة أثر الزمان والمكان في الأحكام، لا يكون صحيحاً، أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، أو الخاص، حينما لا يكون للأمر بالشيء إطلاقاً أزمانياً في غير التعبديات المحضة، ومع كل ذلك، لا حاجة إلى الأخذ بدليل الانسداد، لعدم تمامية مقدماته مع القول بالمصلحة المقصودة شرعاً، وسيسود حينئذٍ الانفتاح.

٣ ـ انقلاب أكثر الأوامر إلى إرشادية إلى حكم العقل القائم على مراعاة المصالح.

٤ ـ ارتفاع النزاع حول أن دلالة الأمر على الفور أو التراخي، وكذلك النزاع المشهور في أن دلالته على المرة، أو على التكرار.

٥ ـ انجبار ضعف الأخبار، أو تضعيفها.

٦ ـ إمكان التعبد بالظن إذا كان في تركه ضرر.

٧ ـ تضييق دائرة الشك في الحجية، حيث الأصل عادة عدم الحجية مع الشك.

٨ ـ اضطراد وشيوع المخصصات اللبية، وهو كل دليل معتبر غير لفظي كالعقل والإجماع والسيرة العقلانية، وسيرة المتشرعة . . . وطبق نظرية المقاصد فإن الأحكام الشرعية مقيدة بقيد لبي مفاده، أن لا تتعارض مآلاتها مع قصد الشارع من تشريعه.

٩ ـ إضافة مرجح في حالات التعارض بين الأخبار، تضاف إلى المرجحات المشهورة كالأحدثية، والصفات، والشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة . . . إلخ، وكذلك إضافة مرجح آخر بين الأدلة مع تصادمها، ومعلوم أن الشاطبي استخدم المقاصد للترجيح بينها.

١٠ ـ تنشيط مبحث التزاحم، واتساعه تبعاً لاتساع ارتباط الفقه بالواقع وخاصة التزاحم بين الملاكات، وهو ما نجد بعض آثاره في مدرسة السيد باقر الصدر، قال في مباحثه حول الحكم الظاهري: إن حقيقة الحكم الظاهري، أنه الصادر من قبل المولى في مقام الحفاظ على الأهم من الملاكات والأغراض المولوية الواقعية الإلزامية المتزاحمة مع الملاكات المقتضية للإباحة والترخيص في موارد الاشتباه والتردد تزاحماً حفظياً(١) وهل تفيد نظرية المقاصد إلّا هذا؟!!

١١ ـ انكشاف معاضدة بعض الأصول لنظرية المقاصد والمصالح الشرعية، مثل أصالة الصحة في عمل الغير، ويستفاد ذلك من التعليل الوارد في الرواية «ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» وإن كان مجرى القاعدة فيما إذا كان الشك في الصحة موضوعياً، ناشئاً من جهة اشتباه الأمور الخارجية، أي أن الشك فيها في الحكم الوضعي لا التكليفي كما في أصالة الإباحة.

١٢ ـ مع وضوح المصلحة، تعد النظرية من المرجحات في باب التخيير سواء أكان

---

(١) الهاشمي، تقريرات، بحوث في علم الأصول ٧/ ١٤٢.

في مورد دوران الأمر بين المحذورين وجوب الفعل وحرمته (أصالة التخيير) والتخيير هنا حكم عقلي ظاهري، أو كان في مورد تزاحم الحكمين في مقام الامتثال، إذا اقتضت المصلحة ترجيح أحد فردي الواجب على الآخر لوصف مرجح، أو كان التخيير في مورد تنافي الخبرين المتعارضين، أو مطلق أمارتين، إذا لم يكن حكمهما التساقط، والرجوع إلى الأصول العملية، وعدم وجود المرجح أصلًا، ففي كل هذه الموارد، يشكل القول بالمقاصد المبنية على المصالح المعتبره شرعاً مرجحاً هاماً للمجتهد.

ومعلوم أن للتزاحم أقسام:

الأول: أن يكون في متعلق الحكمين إتفاقاً (اجتماع الأمر والنهي).

الثاني: التزاحم بين الضدين الواجبين أو المستحبين مع عدم اتساع القدرة لهما معاً.

الثالث: بين المقدمة وذيها، إذا صار الحرام مقدمة للواجب أو صار الواجب مستلزماً للحرام.

الرابع: إذا كان التزاحم لأجل اختلاف حكم المتلازمين، كما إذا لزم من إكرام عالم إهانة آخر.

الخامس: التزاحم لأجل اتحاد حكم الشيء، وحكم عدمه، كما إذا كان في فعل مصلحة، وفي تركه مصلحة مساوية، فيكون المورد من التزاحم بين المتناقضين.

وذكروا في مرجحات هذا الباب:

الأول: كون الأول مقطوع الأهمية، والآخر محتملها.

الثاني: أن يكون لأحدهما بدل اختياري دون الآخر.

الثالث: أخذ القدرة الشرعية في موضوع أحدهما دون الآخر.

الرابع: أن يكون أحدهما عينياً والآخر كفائياً.

الخامس: أن يكون لأحدهما بدل اضطراري. ومن الملاحظ أن رعاية المصلحة في هذه الموارد واضحة.

١٣ ـ إن العمل على طبق المقاصد والمصالح المعتبرة شرعاً مبني على الطريقية، لا على السببية، فلا يكون عملًا بالرأي، حتى ولو لم ترد ـ وقد وردت ـ أمارات على طبقه.

١٤ ـ مع مراعاة الزمان والمكان وتغير الأحكام بحسبهما ـ كما هو مبين ـ لا يمكن إطلاق الحكم، ولا سيما فيما يخص المتغير من الأحكام، بأن النهي عن الشيء يقتضي الفساد على نحو الإطلاق الأزماني.

١٥ ـ ارتفاع العمل بالحكم الظاهري، بل عدم جوازه في الموارد التي يمكن إعمال نظرية المقاصد فيها، وهي نتيجة طبيعية، إذ يصار إلى الحكم الظاهري بعد عدم إمكان إحراز الحكم الواقعي.

١٦ ـ تتحكم نظرية المقاصد بالعملية الاستنباطية برمتها، حيث تتخذ صفة المراقب لمآلات الأحكام تطبيقاً، وتشكل بذلك حاجزاً وقائياً تجاه التصرفات الضررية المنفية بقاعدة لا ضرر، إلى جانب ما هو في غاية الأهمية، أعني الوقائية من الاجتهاد الضرري!!!

١٧ ـ التوسع في القواعد الفقهية والأصولية من حيث الكم، بعد إمكان تشكيل قواعد منتزعة من أحكام جزئية بالاستقراء، إلى جانب القواعد المنصوصة، وكلاهما معتبر شرعاً، وإذا كان كذلك، فهو بدوره اعتبار للاستدلال بالجزئيات على الكليات في مقام الاستنباط.

١٨ ـ ونظرية المقاصد بعدُ، قيد على الحرية الفردية للحد من غلوائها برائد تحقيق العدالة، حيث فهم من مجموع الشريعة، تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، بل دل على هذا المعنى جملة من الأدلة الخاصة كالنهي عن تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي.

١٩ ـ إن القول بنظرية المقاصد، يؤسس لإيجاد منجم غني لأولياء الأمور وهم

العلماء في الشؤون التشريعية، وولاة الأمر في شؤون التنفيذ، يملؤون من خلالها منطقة الفراغ التشريعي، أو منطقة العفو كما كانت تسمى سابقاً، وفي هذه المنطقة تتجلى إحالة الشارع إلى العقل مهمة التشريع فيها بما يتناسب مع المصالح والمقاصد مع مراعاة الزمان والمكان، وهو ما ربما فعله الشارع فيما يخص مُطلقات القرآن وعموماته!!!

٢٠ ـ تبدل وظيفة الإجماع ـ وقد مر ـ من كاشف عن الحكم في الإجماع الدخولي أو غيره من الأقسام عدا الإجماع المدركي، إلى وظيفة تنقيح المناط، وتشخيص وجوه المصلحة، كما هوالحال في مجلس تشخيص مصلحة النظام في الجمهورية الإسلامية في إيران، ومن ثم ترجيح أحد المحتملات عن طريق الموازنة، ويكون حينئذٍ شكلًا من أشكال الاجتهاد الجماعي، بعدما كان لا يعمل إلّا في الظنيات غالباً كدليل كاشف في المسائل الاجتهادية، ولا أثر له في المسائل القطعية، ومع تساوي المصلحة والمفسدة في الأمر الواحد، ربما صير إلى إعمال قاعدة أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، أو قاعدة وجوب الضرر المحتمل، ويعضده اتفاق الأصوليين على أن الإجماع المبني على المصلحة، يتغيَّر بتغيّرها.

وكذلك لا حاجة للشهرة مع القول بالمقاصد، وهي إنما يصار إليها إذا غمَّ علينا الدليل، وليس الأمر كذلك هنا.

وتظهر فائدة تبديل وظيفة الإجماع، في محو الآثار السلبية التي خلفها ويخلفها في الحياة الفكرية للأمة، حيث شكَّل في التراث والفقه جداراً في وجه الأفكار المغايرة، سواء أكانت في ذلك مخطئة أم مصيبة والتي توصف بالانشقاق والاختلاف، وتهديد وحدة الأمة، وشق عصا الطاعة، وكان لهذا المشهد الثقافي آثاره المدمرة على نمو الفقه وتكامله.

يُظهر تطور فكرة الإجماع في تاريخ الفقه الإسلامي، أن الأدلة الأخرى كانت تكتسب من خلاله مشروعية زائدة سواء المصالح المرسلة والاستحسان

والقياس، كإجماعهم على حرمة شحم الخنزير قياساً على لحمه، إلى جانب دوره السياسي الخطير، لكن مع إعمال نظرية المقاصد، أي دور للإجماع بعدُ، وأي قيمة تشريعية يملك؟ والظاهر أن ابن رشد حمَّل الإجماع أكثر مما يحتمل حين اعتقد أنه يفيد نقل الحكم من غلبة الظن إلى القطع!!!

٢١ ـ ولمكان اليقين في نظرية المقاصد، سوف لن ينشغل المجتهد في حل الإشكالات الواردة على العمل بالأحكام الظاهرية كشبهة ابن قبة، أو ما أثير حولها كالنظريات التي تصدت لتفسير ما هو المجعول في باب الأمارات، مسلك السببية، أو المصلحة السلوكية؟ وإلى التوسع في هذه النقطة.

التخطئة والتصويب:

ومن مظاهر تأثير نظرية المقاصد، وما يتفرع عنها من نظريات أو ترتبط بها، أو غيرها من النظريات التي ينبغي ملاحظتها معها، لزوم إعادة قراءة مسألة التخطئة والتصويب، لأن الحكم بالقطع بالمقاصد، متوقف على القول بالتخطئة، إذ لا يمكن القصد إلى الشيء وضده، والقول بالتصويب مانع من اليقين، وكذلك القول بأثر الزمان والمكان في تغيير الأحكام، واستحضار مقوله الثابت والمتغير في الشريعة والفقه، كل ذلك ضمن البيان التالي لعرض المسألة:

بداية نقول: إن المسألة وإن ذكرت في علم الأصول إلاّ أن الضابط الذي ذكروه للمسألة الأصولية، وهي وقوعها كبرى في قياس استنباطي على المسلك المشهور، أو كونها عنصراً مشتركاً كما هو مسلك السيد الصدر، لا ينطبق على هذه المسألة، فهي إلى علم الكلام أقرب، ولا سيما إذا أضفنا إلى معلوماتنا أن الأساس الذي تنبني عليه المسألة، هو كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وقضية التحسين والتقبيح العقليين. هذا هو الأمر الأول ضمن أمور ثلاثة نتكلم فيها قبل الدخول في صلب المسألة.

الأمر الثاني: يعود تاريخ المسألة إلى ما قبل تكوُّن المذاهب الفقهية،

فالعنبري، وهو الذي انفرد بالقول بالتصويب حتى في العقليات، كما سيأتي، توفي سنة (١٦٨هـ) وإذا أضفنا إلى معلوماتنا، أن العنبري ولي القضاء في البصرة سنة (١٥٧هـ) ربما أمكن القول إن المسألة قد تولدت أولاً في دور القضاء كتخريج نظري في مواجهة ظاهرة تناقض الأحكام القضائية بين القضاة في الأمصار، يؤكد هذا القول ملاحظة ما جاء في خطب الإمام علي عليه السلام، وبالرجوع إلى نهج البلاغة خطبة رقم (١٨) تحت عنوان: في ذم اختلاف العلماء في الفتوى: . . . ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام، فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره، فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً، وإلههم واحد، ونبيهم واحد، وكتابهم واحد. . . . .

نرى أن المسألة تعود إلى زمن موغل في القدم، إلى صدر الإسلام، هذا إذا لم يتمسك منكر النسبة، والقائل بالنحل بالخطبة نفسها على مدعاه.

الأمر الثالث: ذكر الغزالي في مباحث القياس والاجتهاد، أنه لا يمكن إثبات حجية القياس إلاّ بتصويب كل مجتهد.

على أي حال، التخطئة: هي أن يكون لحكم، أو موضوع ذي حكم وجود واقعي محفوظ، قد يخطئه المجتهد وقد يصيبه عند إعماله للطرق المعتبرة من علم أو أمارة، وهو يعني افتراض واقع محفوظ عرضة للخطأ والإصابة، والقائلون بذلك يسمون بالمخطئة، والحق عندهم واحد، لا تعدد فيه وأما التصويب: فهو اعتبار أن واقعية الحكم هو ما أدى إليه الطريق المعتبر، وليس للحكم واقع سواه والقائلون به يسمون بالمصوبة، والحق عندهم يتعدد بتعدد الآراء.

وعليه، فقد يلحظ كلا المعنيين في الحكم العقلي، أو الحكم الشرعي، أو الموضوع المرتب عليه الحكم، وعلى أي تقدير، تارة يحصل للمجتهد قطع، وتارة تقوم الأمارة المعتبرة عليه، وإذا اتضح هذا يتبيَّن عدم إمكان تصور المسألة في الأصول العملية، لأنها ليست طرقاً إلى الواقع، بل هي وظيفة عملية، نعم

يتصور دخولها، إذا كان الكلام في أصل الجري على طبقها والبناء عليها.

ولا خلاف في أن الأمر في الموضوعات هو التخطئة، سواء أكانت عرفية، أو شرعية مستنبطة، وكذلك في الأحكام العقلية، ولا يعرف من ذهب إلى التصويب فيها غير عبيد اللّه بن الحسن العنبري البصري (١٠٥ ـ ١٦٨هـ) الذي ذهب إلى أن الحق غير متعين في الواقع حتى في العقائد، وأنه متعدد بتعدد الآراء الاجتهادية[١].

أما الشرعيات، فيما لا نص فيه، أو فيه نص غير صريح وغير واضح وأما النص الواضح الصريح فخارج عن موضوع المسألة، فوقع الاختلاف فيها على أقوال:

الأول: التصويب مطلقاً في صورة العلم والقطع، وقيام الأمارات عليه، وعليه المعتزلة والأشاعرة وفقهاء السنة، والقائلون بالمصلحة السلوكية من الإمامية في المدرسة الأصولية الحديثة في معرض جوابهم عن شبهة ابن قبة في الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية.

الثاني: التفصيل بين حالة العلم والقطع وبين الأمارات، بالتخطئة في الأول، وفي الأمارات التخطئة بالنسبة إلى الحكم الواقعي الإنشائي، والتصويب بالسنة إلى الحكم الظاهري الفعلي، ومنشأ القولين الأخيرين الاختلاف في أن منشأ حجية الأمارة هل هو بنحو الطريقية أو السببية، فمن قال بالأول، قال بالتخطئة مطلقاً، ومن قال بالثاني، ذهب إلى القول الثاني وهو التفصيل، والمثال المشهور هنا: إذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة، وأمر الشارع بتصديقه، فبناءً على الطريقية، يكون أمره بتصديقه عبارة عن جعل قوله طريقاً إلى الواقع من دون جعل حكم آخر حيال الواقع، وهذا الطريق قد يكون مصيباً منجزاً للواقع، وقد يكون مخطئاً معذراً عن تركه، فلنا واقع ثابت أصبناه تارة، وأخطأناه أخرى.

(١) الإحكام للآمدي ٤/٤٠٩ المستصفى ٢/٣٥٩.

وأما بناءً على السببية، فيكون مفاد وجوب التصديق هو جعل حكم نفسي على طبق إخباره صادف قوله الواقع أو خالفه، ويرجع الواقع إلى المرتبة الإنشائية، فهذا الطريق إلى الواقعي الإنشائي، وإن كان يلاحظ فيه الخطأ والصواب، إلاّ أنه بالقياس إلى الفعلي الظاهري، لا معنى له، بل ذلك الحكم تابع لقيامه.

الثالث: القول بالتخطئة مطلقاً في صورتي العلم والقطع وقيام الأمارات عليه، ذهب إليه الإمامية، وبعض أهل السنة، وهؤلاء يلزمهم الاعتقاد بأن ما من واقعة إلاّ وفيها لله تعالى حكم مشترك بين العالم والجاهل كي يمكن تصور الخطأ في اجتهاد الفقيه، بل أن هذه المسألة هي الأساس إلى جانب مسألة أن الأحكام تابعة المصالح والمفاسد في متعلقاتها، ولازم هذا الرأي، أن من يقول ببناء الأحكام على المصالح يلزمه القول بالتخطئة لا محالة، وقد نبه القرافي إلى هذا اللزوم، وعلى أثره انبرى الشاطبي لتصوير اجتماع التصويب مع القول بتعلق الأحكام بالمصالح والمفاسد. قال:

ومنها: أن القرافي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

«المراد بالمصلحة والمفسدة، إن كان مسماهما كيف كانا، فما من مباح إلاّ وفيه في الغالب مصالح ومفاسد؛ فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ؛ وتلويث الأيدي، إلى غير ذلك مما لو خُيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمَن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك؟ فيلزم أن لا يبقى مباح البتة.

«وإن أرادوا ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة تأباها قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

«ولا يمكنهم أن يقولوا: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعّد اللَّه على تركها، وكلّ مفسدة توعّد اللَّه على فعلها، هي المقصودة. وما أهمله اللَّه تعالى غير داخل في مقصودنا. فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص، فيندفع الإشكال. لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد اللَّه على ترك المصالح وفعل المفاسد، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة، من الوعيد، لزم الدور. ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد، للزمكم أن تجوّزوا أن يرد التكليف، فأي شيء كلَّفَ اللَّه به كان مصلحة. وهذا يبطل أصلكم. قال: وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن اللَّه تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُراع. بل يقولون إن اللَّه ألغى بعضها في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر، عسر الجواب، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط. وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطّلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: يفعل اللَّه ما يشاء، ويحكم ما يريد، ويعتبر اللَّه ما يشاء، ويترك ما يشاء ـ لا غيره في ذلك. وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلاً، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب تزلزلت قواعد الاعتزال».

هذا ما قاله القرافي.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع؛ أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصّل ضوابط ذلك. والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادّة الشرع من غير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع، وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف. فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق

به. وهو مذكور في كتبهم، ومبسوط في علم أصول الفقه.

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضاً؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدّاهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتمّ به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، في المصالح، أو ينخرم به، في المفاسد. وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادّعاه العقل عندهم، بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرك. واختلافهم فيه لا يضرّ في كون المصالح معتبرة شرعاً، ومنضبطة في أنفسها(١).

وفي المقابل فإن من يقول بمنطقة الفراغ التشريعي، أو منطقة العفو اعتماداً على ما روي من أن اللّه تعالى سكت عن أشياء... يصعب عليه تصويرها إلاّ على القول بالتصويب الأشعري، فالأشعري لا يرى مشكلة في الاعتقاد بها، لقوله إن حكم اللّه هو ما أدى إليه ظن المجتهد، أما من يقول بالتخطئة، أو التصويب المعتزلي أو الإمامي فيصعب عليه تصوير المسألة، لقوله إن لكل واقعة حكماً يستوي فيه العالم والجاهل، وربما القول بحاكمية أدلة التشريع العليا في هذه المنطقة يمكن أن يدفع الإشكال، بيان ذلك: إن ما لا نص فيه هو مجال الاجتهاد في منطقة الفراغ، تنتج عنه الأحكام التدبيرية، والمصالح المرسلة وسد الذرائع من أصول الاستنباط في هذه المنطقة للأحكام الولائية، والاجتهاد في هذه المنطقة كاشف عن الحكم لا مشرع، إذا كان على وفق المقاصد بناءً على عموم قولهم: إن لكل واقعة حكماً للّه فيها، وإذا قلنا بعدم العموم لهذه المنطقة كان الاجتهاد فيها تشريعاً، وهو مناف لمبنى المخطئة القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق.

أقسام التصويب:

الأول: التصويب الأشعري: ذهب الأشاعرة إلى أن لا حكم للواقع سابق

---

(١) الآمدي ٤/ ٤١٣ كشف الأسرار ١٤/ ١٨ روضة الناظر ١٩٣ إرشاد الفحول ٢٦١، الموافقات ٢/ ٣٦٥ ومثله في الإفادات والإنشادات.

على ظن المجتهد، والأحكام تابعة عند الله لما يؤدي إليه اجتهاد الفقيه في حكم الواقعة، يقول الغزالي: فالذي ذهب إليه محققو المصوبة، أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار[١] وعليه فوظيفة المجتهد الإنشاء لا الكشف، وأن المصالح والمفاسد تتبع ما ظنه من الأحكام، والوقائع خالية في نفسها عنها، والله تعالى ينشؤها موافقة لظن المجتهد، فالأحكام تابعة لما تقتضيه الأدلة والأمارات، فقيام الأمارة هو السبب في نشوء مصلحة في مؤداها، ويترتب على هذه المصلحة جعل الحكم الشرعي بنحو يتطابق مع مؤدى الأمارة، إلاّ أنه يدفع هذا الوجه من التصويب بما رووه من أن المجتهد إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر، إذا لا معنى له على هذا الوجه، حيث تفترض الرواية واقعاً مستقلاً عن ظن المجتهد، وكذلك ما روي عن النبي ﷺ من أن أهل حصن، إذا دعوك إلى حكم الله أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله تعالى أم لا[٢].

الثاني: التصويب المعتزلي: وهو يفترض وجود واقع محفوظ للأحكام، إلاّ أنها تتغير على وفق ظن المجتهد، فينقلب الواقع لأجله، قال الغزالي: وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه (الواقع) حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، ولذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه[٣].

فالمعتزلي يعتقد أن الأحكام ناشئة عن مصالح ومفاسد في المتعلق، إلاّ أن هذه الأحكام إنشائية غير بالغة مرحلة الفعلية والتنجيز، ولا تبلغ هذه المرحلة إلاّ بقيام الأمارة على طبقها، وحينما تكون الأمارة مؤدية إلى معنى غير ما عليه الواقع، فإن قيامها يكون سبباً في نشوء مصلحة في مؤداها أقوى من مصلحة الواقع، وهذا

---

(١) المستصفى ٢/ ٣٦٣.
(٢) المستصفى ٢/ ١٠٤ أعلام الموقعين ٤/ ١٢١.
(٣) المستصفى ٢/ ٣٦٣.

ما يؤهلها للحجية، ولزوم العمل على طبقها دون الواقع، فيبقى الواقع مجرد حكم إنشائي لا يصلح للتعبد به بعد أن صار مرجوحاً بقيام الأمارة على خلافه، ففعلية الأحكام الواقعية على هذا الرأي منوطة بكشف الأمارة عنها، وهو مساوق لتنزيل مؤديات الأمارات والأصول منزلة الواقع، كما سيأتي، والمعنى قريب من مسلك جعل الطريقية وتنزيل مؤدى الأمارة منزلة القطع.

ويمكن الانتصار لهذا الرأي، بأن الأمر مع العناوين الثانوية كذلك، فمع فعلية الحكم الثانوي يبقى الحكم الواقعي على إنشائيته.

وهناك معنى آخر للتصويب المعتزلي مفاده: أن اللّٰه تعالى أنشأ أحكاماً واقعية على نحو القضية الحقيقية سابقة على حدوث اجتهاد المجتهدين بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد، يكون حكم اللّٰه تعالى الواقعي، وهو أيضاً حكم ظاهري من حيث جرى التوصل إليه بالظن الاجتهادي[١].

الثالث: التصويب الإمامي، وهو المعبر عنه بالمصلحة السلوكية، ومفاده: أن يكون الفعل ذا ملاك وحكم في الواقع، وبعد قيام الطريق على خلافه لم يزل ملاكه باقياً، ولم يحدث فيه نقص أصلاً، ولم ينتف الحكم الواقعي أيضاً إلاّ عن مرتبة الفعلية، فما هو محرم واقعاً يبقى كذلك وإن قامت الأمارة على خلافها، إلاّ أن الحادث بسبب قيام الأمارة، أمور:

الأول: سقوط الحكم الواقعي عن الفعلية ورجوعه إلى مرتبة الإنشاء.

الثاني: حدوث مصلحة في أمر الشارع بتبعية الطريق كمصلحة تسهيل الأمر على المكلف جبراً لما فات من الواقع.

الثالث: حدوث حكم ظاهري مسبب عن تلك المصلحة الحادثة.

وقد قال بالتصويب الإمامي كل من قال بالسببية في جعل الأمارة بمعنى أن قيام الأمارة على حكم أو موضوع سبب لحدوث حكم تكليفي نفسي ظاهري على

---

(١) الكفاية ٤٦٩، نهاية الدراية ٣/ ١٩٧.

طبقها، كانت الأمارة مصيبة أو مخطئة، فمعنى جعل الأمارة وإمضائها من الشارع جعل حكم ظاهري على وفقها طابق الحكم الواقعي أو خالفه.

والقول بالمصلحة السلوكية سليم من الناحية النظرية، ومنسجم منطقياً مع نفسه، إلاّ أنه لا دليل عليه، ولن يفيده كثيراً الاعتماد على مبدأ السببية في الطرق والأمارات، وإن وصل إلى نفس نتيجة نظرية جعل الحكم المماثل، تفصيل ذلك:

إن هناك معنى آخر للتصويب الإمامي، ذهب إليه جمع، أطلق عليه مسلك جعل الحكم المماثل، ومفاده مبني على أن حجية الأمارات من باب الموضوعية لا الطريقية، ويتحقق على هذا المذهب الإجزاء، وكما هو واضح، فإن هذا الاتجاه يوافق أحد نوعي التصويب عند المعتزلة، وربما يعضده المقولة المشهورة عند أصوليي الإمامية من أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، لذا ذهب البعض في باب المباني فيما هو المجعول في الأمارات إلى أن أدلة الحجية للأمارات، نزلت منزلة العلم من حيث لزوم العمل بمؤداها، فالتنزيل هنا بلحاظ الأثر التكويني للقطع وهو المنجزية، والمعذرية، وهو الاتجاه الذي يوسع من دائرة العلم على طريقة مجاز السكاكي في الفرد الادعائي والتنزيلي، بل ذهب البعض إلى تنزيل مؤدى الأمارات منزلة الواقع، فقيام الأمارة يحقق موضوعاً لنشوء حكم واقعي مطابق لمفادها.

إلاّ أن السائد في المدرسة الإمامية الحديثة من زمن صاحب الكفاية إلى عصر السيد الخوئي «رحمه اللّه» هو مسلك المنجزية والمعذرية في باب تصحيح جعل الطرق والأمارات، ومعناه أن الأمارة، تنجز الحكم الواقعي إذا أصابت الواقع، وتعذر المكلف حال الخطأ، وأما تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فلا محذور فيه، إذا كان في التعبد بالطرق مصلحة غالبة على مفسدة التفويت والإلغاء[1] فلا تتضمن الأمارة أي حكم، كما لا تتسبب في حصول أي حكم، إذ

(١) الكفاية ٢٧٧.

ليس لها إلاّ الطريقية، ولا وجود إلاّ للحكم الواقعي، أصيب أو أخطأ، لكن، أليس في قولهم: «إن التعبد بالطرق مصلحة غالبة على مفسدة التفويت» تعبير آخر عن المصلحة السلوكية؟!!

على كل حال، إذ اتضحت المعالم الأساسية، واستبانت المقاصد الرئيسية لنظرية التخطئة والتصويب في الفقه الإسلامي نقول، إن الأساس الداعي للبحث في هذه النظرية هو فرض وجود الحكم الظاهري المتأتي من الطرق، وإشكال ابن قبة في تصحيحه، فلو كانت كل الأحكام واقعية لارتفع موضوع المسألة، كما هو واضح.

فإذا قلنا بنظرية المقاصد وتوابعها، ارتفع القول بالحكم الظاهري في غير العبادات لمكان القطع واليقين فيها، وهو مساوق لاعتقاد معرفة الأحكام الواقعية وعللها المنتزعة بالاستقراء في النصوص، هذا مع التسليم بمبدأ أن ما من واقعة إلاّ ولها حكم.

ومن جهة أخرى، يفرض القول بالتخطئة، وجود واقع ثابت ومستقر، يصيبه الفقيه باجتهاده أو يخطؤه، وفرض أحكام ثابتة في عالم التشريع، وواقع محفوظ لها، وأحكام متغيرة لتغير موضوعاتها، أو غير ذلك كالأحوال والأمكنة، مع ضميمة القول بتأثير الزمان والمكان في تغير الأحكام، يفرض مجموعة كبيرة من الأحكام في صراط التغير والتوارد، وحتى لو قلنا، إنها ثابتة في واقعها التشريعي، وعالمها الإنشائي، وتغيرها، إنما هو في حق المجتهد وبالنسبة إليه، أو بالنسبة إلى المكلفين، فإن الرأي القول بالتصويب في الجانب الكبير المتغير، والقول بالتخطئة في الأحكام الثابتة.

وفي نطاق هذا المتغير، ويمكن فرض التصويب طولياً وبحسب عمود الزمان، وتغير المجتمعات حدوثاً وانقضاءً، كما يمكن فرض التصويب عرضياً في الزمان الواحد، ويكون تغير الأحكام بتغير الأعراض، والأزمنة، والأمكنة، والأحوال.

وهذا الكلام يصار إليه حتى لو أخذنا بالرأي القائل، بأن الواقع أن هناك موضوعات متعددة تتعدد معها الأحكام الثابتة في عالمها الإنشائي والتشريعي، فإنه مع تعدد الآراء طولياً، أو عرضياً، فقهياً واجتهادياً، ومع اختلافها، ينبغي أن يصار معه إلى التصويب.

يعضده الكلام الذي يقال حول منطقة الفراغ التشريعي، وهو الحقل الذي يمتلك المجتهد فيه سلطة إصدار الأحكام الولائية بناءً على المصلحة، وهي أحكام تدبيرية، لا ضير معها في إعمال سد الذرائع والمصالح المرسلة، والاستحسان فيها، وعلى حد تعبير الشيخ شمس الدين: من أصول الاستنباط في مجال التشريع التدبيري دون الأحكام الشرعية الإلهية. ومع استحضار كل ما مضى، يمكن القول: إن أصول الاستنباط على نوعين: لفظي، ويستثمر الأصولي فيه كافة طرق الدلالة على المعنى، ويضم القرآن والسنة.

ومعنوي، يعرف بالاستقراء والتتبع، ويضم سد الذرائع والمصالح المرسلة والقياس والاستحسان، ولا تكون ثمرتها إلا استنباط الأحكام التنظيمية التدبيرية، وبتعبير أدق، هي موجهات التطبيق، وليست مصادر بالمعنى الدقيق للاستنباط.

ويذهب «هادي معرفة» إلى أبعد من إعمال المصالح المرسلة في دائرة منطقة الفراغ معتبراً إياها معيار الأحكام الحكومية[١].

وفي الختام، ندرك أهمية القول بنظرية المقاصد والنظريات التابعة لها، وعظيم أثرها في علم الأصول ومباحثه، وقد رأينا أن من شأن المقاصد التحكم بالعملية الاستنباطية، إنها أشبه بالعصا التي تساق بها القواعد الفقهية والأصولية لتتساوى نسبتها إلى حد الإفراط والتفريط، هذه القواعد التي تناسلت وتضخمت عبر تاريخ تطور الفقه والأصول، والمقاصد تحد من غلواء هذه القواعد وتعصمها

(١) مجلة قضايا إسلامية ٨/ ٨٤.

من الإنجراف، وتسدد خطاها في معالجة الواقع الذي لا يفتأ عن التغير والتحول، تسديداً ينأى بها عن سوء النتائج، أو الإفضاء إلى المآلات المتعسفة، ومعنى ذلك ـ كما مر ـ أن الأحكام الشرعية مقيدة بقيد لبي مفاده أن لا تتعارض مآلاتها مع قصد الشارع من تشريعه حين التطبيق وسط مقتضيات الزمان والمكان.

وكذلك ذكرنا أن من نتائح القول بالمقاصد، أن النظر في مآلات الأحكام معتبر ومقصود شرعاً، لأنها معللة بمصالح العباد، فلا يجوز أن تكون مبتورة عن النظر إلى غايتها.

نظرية المقاصد إذاً بمثابة الآلة لقيادة سفينة الأصول والقواعد السابحة في بحر عالم التشريع، لقد أتقن الأصوليون العمل في كل جزء من هذه السفينة، وأهملوا العناية بآلة القيادة.

وأيضاً، مع نظرية المقاصد، لا ينبغي الهلع من الكثرة في النوازل والحوادث الطارئة حتى قالوا: بتناهي النصوص ولا تناهي الحوادث[1]، بيد أن المشكلة في التطبيق والتخريج، والخطاب الإسلامي المعاصر، بعيداً عن تصلب المفاهيم التقليدية السائدة، وتجاوزاً لها، يتوق إلى الأفكار الانشطارية التي تمتلك خاصية التتابع والتناسل، وهي ميزة تضمن نظرية المقاصد تحقيقها في العمليات الاستنباطية.

والخلاصة: إذا قلنا بالمقاصد لا يكون هناك مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا لمبدأ حق الطاعة إلاّ في مورد المقاصد، لأنه دليل كلي، فهي بيان لا يقبح العقاب على تركها أو فعلها، وهي أيضاً بيان لمقدار وحدود حق الطاعة، وأيضاً لا يكون هناك مورد للاستصحاب في الأحكام، وبالتحديد لبعض أنواعه المعارضة للمقاصد كاستصحاب عدم التكليف، وأصالة تأخر الحادث، والعدم

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ٣٤، الجويني، البرهان ٢/ ٧٤٣.

الأزلي، لأن المقاصد رافع لموضوع هذه الأصول، كذلك لا يكون هناك مورد للأصول المؤمنة مع تعارضها مع المقاصد، كأصالة البراءة وأصالة الحل، كما لا مورد لأصالة الاحتياط الشرعية، لاتسام مورد المقاصد بالوضوح، والاحتياط يعتاش على الإبهام، إلاّ في مورد اضطراب تشخيص الموضوعات المقاصدية، وأنه أيها أليق بالمصالح المعتبرة شرعاً، وهو نادر.

وفي كل هذه الموارد وغيرها مما ذكرناه آنفاً، تقدم نظرية المقاصد للورود أو الحكومة لأقوائية دليل المقاصد، وإذا أمكن تصوير تعارض النظرية مع بعض النصوص، كانت مقدمة عليها بملاك التخصيص أو انقلاب النسبة باعتبارهما أدلة كلية!!!

وقد تبين من تضاعيف الكلام أيضاً، محاولة لتعميق نظرية التخطئة والتصويب، واختيار القول بالتصويب، لأن القول بالتخطئة، يتضمن الإيمان بأحكام ثابتة، وواقع محفوظ عن التغير، والقول بالمقاصد ونظرية المصلحة، وأثر الزمان والمكان في تغير الأحكام، يفترض متحركية بعض هذه الأحكام في نطاق المتغير منها، لذا نقول بالتصويب في الأحكام المتغيرة، والتخطئة في الأحكام الثابتة.

التقليد:

٢٢ ـ ومن الآثار المترتبة على القول بالمقاصد نبذ التقليد الموجب للتشدد في الفروع، والمراد بالتقليد هنا، الأخذ بمذهب الغير أو قوله من غير معرفة دليله، أما المعاني الآخر للتقليد، والتي قال ببطلانها القائل بالتقليد اصلًا، كالتقليد من غير دليل قائم، أو التقليد في غير الفروع الفقهية كأصول الفقه وأصول الدين وغير ذلك، فهي غير مرادة أصلًا، وعليه فعلى العامي أن يسأل عن الدليل (الاتباع) لكنهم لما جعلوا للاجتهاد تقنية عالية يصعب الإحاطة بها على العامي صعب عليه فهم الدليل، بينما لو رجعنا إلى سيرة الأئمة عليهم السلام وسيرة المتشرعة إلى ما قبل أول ظهور هذه البدعة في القرن

الرابع للهجرة على ما ذكره السيوطي والشوكاني[1] لرأينا الأمر أيسر مما يتصورون، أو إذا رجعنا إلى طريقة الأخباريين من إيراد الفتوى والحكم بلسان الرواية كما كان سائداً في عصر الأئمة عليهم السلام لكان أفضل من الوضع الحالي حيث فوضت تلك الشعوب الخاملة أمر معرفة دينها إلى ثلة، مع أن الأئمة أنفسهم قد نهوا عن التقليد وحملوا عليه، كيف والقرآن أنزل للمسلمين كافة ليعملوا به، ولم ينزل لخصوص المجتهدين، ولأن الأوامر والنواهي وسائر الأحكام إنما خوطب بها المكلفون، وإذا صدف أن واحداً منهم لم يعرف المراد، ولن يكون إلاّ أبلهاً، رجع في معرفة ذلك إلى أهل العلم ليدلوه على دليله الذي هو أوضح من تعقيدات المجتهدين أنفسهم، وتفصيل ذلك ضمن النقاط التالية:

١ ـ إن فهم كلام القرآن والسنة أهون على العامة من فهم كلام الفقهاء فلماذا التقليد، وقد أفضى إلى ضد غايته؟

٢ ـ لو عجز الناس عن فهم الدين من مصادره الأصلية لما كلفهم اللّه تعالى به.

٣ ـ إن فهم فروع الدين أسهل على الناس من فهم أصول الدين، فكيف جاز التقليد في الأول مع أن العلة فيه أظهر، ومنعوا في الثاني، ومن المعلوم أن الفروع أدلتها أخبار الثقات بينما الأصول أدلتها البراهين المنطقية.

٤ ـ العامة من الناحية التطبيقية يجهلون كلام الفقهاء، فكيف يقلدون.

٥ ـ لماذا لا يحكم بتخيير المكلف في حال اختلف الفقهاء في الأحكام سواء في المذهب الواحد، أو المذاهب المتعددة. صوناً للمسلمين من التفرقة التي عمقها القول بالتقليد.

---

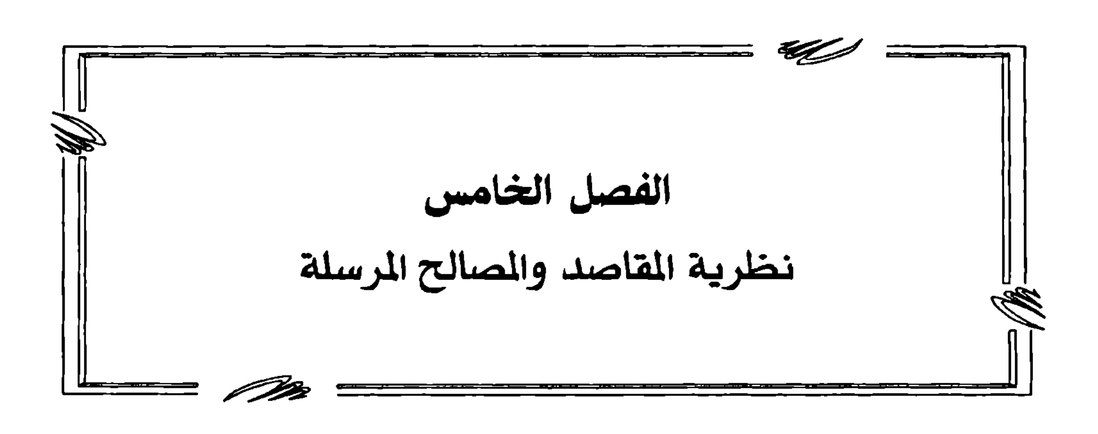
(١) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ١٣٣ القول المفيد في حكم التقليد ١٠٨ وقد قال بحرمة التقليد ولزوم الاتباع أيضاً ابن حزم، وابن القيم، ومعتزلة بغداد، وعلماء حلب من الإمامية والأخباريون، وهو مذهب الأئمة الأربعة، راجع إرشاد الفحول ٢٦٧، الإحكام ٦/ ٢٢٧، أعلام الموقعين ٢/ ١٩٢ مبادئ الوصول ٢٤٧، مفاتيح الأصول ٥٨٩، الأصول العامة ٦٤٢، الفوائد المدنية ٤٠، الاجتهاد في الإسلام للمراغي ٣٢.

فهذه مسوغات أخرى لطرح التقليد والأخذ بالاتباع، ولأنه إذا ارتفع التقليد لم يبق إلاّ المجتهد والمتبع، ولذلك ندعو إلى نبذ التقليد والأخذ بالاتباع دليلاً، وهو أخذ الدليل من المجتهد للأخذ من الدليل لا من المجتهد، ومرادنا بالدليل هنا هو جعل المكلف في تماس مباشر مع النصوص الأولية كما هو المعتمد في طريقة الأخباريين والظاهرية من ذكر الآية أو الرواية وطرح ترهات الأصوليين وهو أمر يجعل الدليل في متناول جميع المكلفين لئلا تكون الأمة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، وهو خلاف المقاصد التي نرى فيها الحكومة لأدلة التشريع العليا.

وقد كان للتقليد تلك العقلية السكونية آثار مدمرة في كيان الأمة الفكري والثقافي، وقد جرى في سبيل نشر هذه العقلية الاستعانة بجملة من الآيات منها آية أهل الذكر: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وآية النفر: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، التي يمكن الاستدلال بها على الاتباع، أو الاجتهاد الذي أجمعت الأمة على لزومه في كل العصور، ويكفي دلالة العقل عليه.

لكن نقصد بالاجتهاد غير الاجتهاد الذي يغرق في طلب التفصيل فيوقع في العنت والمشقة، كما هو الحال في الفقه الافتراضي والاجتهاد المتداول في هذه العصور، والذي ربما كان منهياً عنه بمفاد قصة البقرة الواردة في القرآن حيث طلب بنو إسرائيل تفصيل أوصاف البقرة التي أمروا بذبحها، ضيقوا على أنفسهم فضيق اللّه عليهم.

على أن للجبائي في المسألة قول وجيه وهو التقليد في المسائل الاجتهادية دون الأحكام الثابتة بالنص.



الفصل الخامس
نظرية المقاصد والمصالح المرسلة

تعد المصالح المرسلة، أو الاستصلاح كما عند الغزالي، أو الاستدلال عند الجويني، أو الاستدلال المرسل، أو المناسب المرسل الملائم كما عند متكلمي الأصوليين، (١) من المصادر المعنوية غير اللفظية لاستنباط الحكم الشرعي في الفقه السني، وقد حظي هذا المصدر بقيمة خاصة في الفقه المالكي.

لقد سبق أن قسمنا المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها وعدم اعتباره، إلى

---

(١) المراد واحد لكن بينها فروقاً دقيقة.
وهذه الأطلاقات، وإن كانت تظهر مترادفة، إلاّ أن كل واحد منها عبَّر عن الموضوع من جهة معينة، ذلك أن كل حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب.
أحدها: جانب المصلحة المترتبة عليه.
وثانيها: جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة.
وثالثها: بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة.
فمن نظر إلى الجانب الأول عبر بالمصلحة المرسلة، وهي التسمية الشائعة.
ومن نظر إلى الجانب الثاني عبر بالمناسب المرسل.
ومن نظر إلى الجانب الثالث عبر بالاستصلاح أو الاستدلال.
بينما جعل بعضهم اسم الاستدلال شاملاً لما عدا دليل الكتاب والسنة والإجماع والقياس.
وقد عبر عنها بعض العلماء بالقياس المرسل.
راجع الاعتصام للشاطبي ٢/ ١١، شرح تنقيح الفصول للقرافي ٣٢٢، ٣٩٣ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٢، الآمدي ٣/ ٤١٠، المستصفى ١/ ٢٤٥، البرهان الجويني ٢/ ١١٣ بداية المجتهد ١/ ٤٤٩، ٢/ ٢٦٨، دار المعرفة، ضوابط المصلحة للبوطي ٢٨٧.

ثلاثة أقسام؛ منها ما هو معتبر، ومنها ما هو ملغى، ومنها ما هو مسكوت عنه، وهذا الأخير على أقسام ثلاثة:

فإن شهدت لجنسه مجموع النصوص، فهو المصلحة المرسلة، وهو محل بحثنا.

وإن لم تشهد له، لا باعتبار ولا بإلغاء، فهو المناسب الغريب.

وإن شهدت له بالإلغاء، فهو المرسل الملغى.

ولقد عبر العلماء عن المصلحة المرسلة بعدة مصطلحات من زوايا مختلفة. فبعضهم عبر عنها بالمناسب المرسل، وبعضهم بالاستصلاح، وبعضهم بالاستدلال.

والوصف بالإرسال، لا يعني أن الشارع نص على عدم اعتبار المصالح المرسلة حينما جعلها في مقابل المصالح المعتبرة، بل الإرسال هنا بمعنى أنه لم يقم دليل خاص من الشارع على الاعتبار وعدمه، لذا وصفت أيضاً بالإطلاق حيث لم تقيد بالاعتبار وعدمه.

وحسب التفسير المقاصدي للنصوص، لا يمكن تصور مصالح مرسلة، لأنها معتبرة حيث كانت مقصودة للشارع بالقصد الكلي، كيف لا تكون كذلك وهي مصالح آخذة بالاتساع في حياة الأمة يوماً بعد يوم، وفي ضمن مجال حيوي هام، يفوق دائرة المصالح المعتبرة(١).

وإذا كانت كذلك فلا بد من الاجتهاد بالرأي المعتبر، أو هي نوع منه، القائم على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهو أمر تآزرت الأدلة العامة من القرآن والسنة على اعتباره، كالآيات الدالة على نفي الحرج، وقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فليس كل ما توهم أنه مصلحة جاز التعليل به وبناء الأحكام عليه(٢).

---

(١) إرشاد الفحول ٢١٢، قواعد الأحكام ٢/ ١٨٩.

(٢) أعلام الموقعين٣/ ١١.

فالتشريع على أساس المصالح المرسلة إعمال للرأي، وتشريع بوصف مناسب وملائم لهذه العمومات العامة، عماده جلب المنافع ودفع المفاسد، لذا سموه المناسب المرسل الملائم، وكان مالك مكثاراً من الأخذ بهذا الأصل، بل كان يخصص به النص العام غير القطعي (الظاهر)، ويرد به خبر الواحد عند ابتلائه بالمعارضة معه، فالحكم عند مالك إما أن يؤخذ من النص، أو من معقول النص المعين كالمصلحة حالة الاعتبار والقياس، أو من معقول جملة من النصوص، لا يفيده كل واحد منها على حدة وبانفراده، فهو كالجامع الانتزاعي، وأصل كلي المصلحة المفترضة المرسلة فرع منه، فهو نوع والأصل الكلي جنس، إلاّ أن البوطي لم يستظهر من فتاوى مالك التخصيص بالمصلحة للخبر الواحد معتبراً إياها اجتهاداً في فهم النص نفسه[1]، إذاً إعمال الأصل الكلي إعمال للنصوص، وإذا كان كذلك ارتفع الإرسال عن المصلحة لاعتبار الشارع لها بمجموع النصوص، فينبغي تعليل الإرسال بعدم شهادة نص شرعي خاص عليها، لا بعدم ورود ما يدل على الاعتبار وعدمه، وسيأتي أنه على هذا التخريج، لا يمكن تصور تعارض بين المصلحة والنص، وسيأتي ما في كلام الطوفي في هذا الصدد.

أما المصلحة غير الملائمة، بأن لم تشهد النصوص لجنسها فهي من المصالح الغريبة (المرسل الغريب) المتفق على عدم اعتبارها، وكذلك المصلحة المصادمة لنص معين قطعي فهي المسماة بالمصلحة الملغاة.

وبناءً عليه، يمكن القول: إن تخصيص العام الغير القطعي، وكذلك رد خبر الواحد عند معارضته للمصلحة المرسلة، إنما هو في الحقيقة تخصيص وتقديم بالنص.

وقولهم: إن هذا اجتهاد في مقابل النص وهو ممنوع، مقولة بشرية قال بها المتأخرون. من بعض المذاهب الإسلامية، ولم تنزل بها آية ولم ترد فيها رواية، وعمل الصحابة في صدر الإسلام على خلافها، فقد كانوا يراعون المصالح، لجمع

---

(١) ضوابط المصلحة ١٦٦، ٢٩١.

القرآن، وتوسيع بلاد الإسلام، وسك النقود، وتنظيم الجيوش، وبناء المؤسسات... وكلها مبنية على المصالح المرسلة[1] وهي ملائمة ومناسبة للنصوص العامة في الكتاب والسنة.

وتقسيم المصالح الآنف الذكر، لازم لكل من قال بالتفصيل في الشريعة، ومع ملاحظة النسب بين المصالح والمقاصد يتبيَّن أن بينها عموماً وخصوصاً مطلقاً فرب مصلحة غير مقصودة كالربا، أو كفتوى الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ) للأمير عبد الرحمن بن الحكم (٢٣٨هـ) بأن كفارته في الوقاع العمدي في نهار شهر رمضان هي صوم شهرين متتابعين، معللاً ذلك بأن الأمر يقدر بذلك لسعة ماله على العتق والإطعام، وبالتالي سيكون أكثر جرأة على الوقاع لو علم أن تلك كفارته فأفتاه بما هو أشد عليه لتقييده ارعواءً وامتناعاً، مراعياً في ذلك ما ظنه مصلحة له، مخالفاً في ذلك نص الآية الصريح في التخيير بين خصال الكفارة فهذه مصلحة متوهمة لا تبنى عليها أحكام.

لكن كل مقصد فيه مصلحة، وإن جهلناها على وجه التحديد، كمصالح التعبديات.

شروط العمل بالمصلحة المرسلة:

شرط الإمام مالك للعمل بالمصالح المرسلة ثلاثة شروط:

١ ـ إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، (وبذلك تخرج العبادات والمقدرات)، وذلك بجريانها على الوصف المناسب للحكم، بحيث أذا أضيف الحكم إليها، كان معقول الربط، والمناسبة هي الملائمة بين الوصف والحكم، وهو أحد مسالك العلة في بحث القياس.

٢ ـ أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم.

٣ ـ أن تكون ملائمة لمقصد الشارع في الجملة، بحيث لا تتنافى مع أصل من

(١) الاعتصام ٢/ ٩٩.

أصوله، وغير مصادمة لنص من نصوصه الثابتة.

إلاّ أن صياغة هذا الشرط فيه نظر، لأن اشتراط الملاءمة يغاير عدم المنافاة، أو المصادمة لنص من النصوص الدينية، والمصلحة قد تلائم النص لكنها لا تتصادم معه، وبذلك يظهر الفرق بين المصلحة المرسلة والبدعة، مع اتفاقهما في أن كلاهما حادث بعد عصر النص، في أن المصالح المرسلة ملائمة لتصرفات الشارع، فما يحدث بعد عصر النص، ينظر فيه، فإن كان ملائماً كان مصلحة مرسلة، وإلاّ كان بدعة.

بينما اشترط الغزالي للأخذ بها:

١ ـ أن تكون ضرورية، فلا عبرة عنده بالحاجية والتحسينية، وبذلك تكون محصورة في الضروريات الخمس، لكن المفروض عد المصلحة حينئذٍ من المصالح المعتبرة لا المرسلة[١].

٢ ـ أن تكون قطعية لا ظنية.

٣ ـ أن تكون كلية عامة، أي ذات فائدة عامة، لكن الغزالي مع ذلك يحيل المصالح المرسلة إلى القياس رافضاً اعتبارها دليلًا مستقلًا، لأن جوهر الخلاف هو في جواز التعليل بالمصلحة المرسلة وعدمه، ليترتب عليه قياس منتج. ويفهم من شروط الغزالي حجية المصالح الضرورية دون الحاجية والتحسينية لمعاضدة الأصول العامة لها دونها.

وبتعبير آخر، إن المصلحة الملائمة التي شهدت لها أصول شرعية علة تامة لإجراء قياس صحيح فيها، لأن المصلحة سواء شهدت النصوص لنوعها (قياس) أو شهدت النصوص لجنسها (مصلحة ملائمة) يمكن إجراء القياس فيها، وهو الذي سماه الغزالي قياس المصالح، وسماه استاذه إمام الحرمين، قياس المعاني.

وعلى ذلك «الباجي» أيضاً حيث أدرج المصالح المرسلة في باب القياس

---

(١) الاعتصام ٢/ ٩٥، الموافقات ١/ ٣٩، جمع الجوامع لابن السبكي ٢/ ٢٨٤.

بمفهومه الواسع، نعرف ذلك من إعراضه عن الكلام في المصالح المرسلة الكلية، لا في كتابه إحكام الفصول ولا في كتابه الإشارات، في الوقت الذي ذكر أمثلة المصالح المرسلة في الباب المخصص للقياس، وبالذات عند الكلام في حجيته، والظاهر أن هذا أيضاً دأب الحنابلة كما يظهر من ابن تيمية، وابن القيم، وابن دقيق العيد وهذا ما فهمه أبو زهرة، بل هذا ما يفهم من تفريعاتهم الفقهية، كما في الطرق الحكمية لابن القيم، والقواعد لابن رجب الحنبلي[١].

لكن المصالح بالشروط التي ذكرها الغزالي يندر وجودها، بل تخرج عن الإرسال أصلاً بهذه القيود، وتدخل فيما اعتبره الشارع، إذ يندر أن توجد مصلحة كذلك ولا يعتبرها الشارع، وقد لاحظ القرافي أن النافين للمصالح المرسلة عند التفريع يعللون بالمصلحة. . . ويعتمدون على مجرد المناسبة، وهذه هي المصالح المرسلة[٢].

والغريب أن الأحناف يعملون بالاستحسان للمصلحة المرسلة ثم لا يقولون بحجيتها، وفي باب القياس اشترطوا في الوصف الذي يصلح أن يكون علّة إلى جانب المناسبة للحكم، أن يكون مؤثراً، ومعناه قيام النص أو الإجماع على أن وصفاً بعينه مناط لحكم بعينه، أو أن وصفاً من جنس هذا الوصف مناط لحكم من جنس هذا الحكم، كالضرر حيث له أنواع متغاير يجمعها، وحكمها جميعاً الرفع بحديث الرفع، وهذا المعنى أعني المرسل الملائم المؤثر، يتضمن المصلحة المرسلة، بل هي عينها، وقد عدّ صاحب مسلم الثبوت الاستدلال بالملائم المرسل قياساً[٣] بناءً على أن المساواة بين الأصل والفرع لا تختص بعين العلة، فقد يشمل نوعها وجنسها، وربما هذا هو مراد الغزالي، وقد قلنا سابقاً أنه من باب

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٣/٣٣٨.

(٢) التحرير بشرح التيسير ٤/٣٢٧، إرشاد الفحول ٢١٣، وفيه رأي القرطبي هذا، مختصر التنقيح، وتنقيح الفصول ١٩٩، البحر المحيط للزركشي، باب المصالح المرسلة.

(٣) التقرير والتحبير للكمال بن الهمام ٣/ ١٥٠ مسلم الثبوت ٢/٢١٧.

قياس منصوص العلة بالمعنى الثاني، لأن العلة هنا لا تستنبط بالرأي، وإنما من مجموع نصوص الشريعة بآلية خاصة في فهم النصوص، وتوليده بالتناسل بينها، فراجع.

حجية المصالح المرسلة:

تبين أن الأصوليين بين قائل بالمصالح المرسلة، وأنها حجة ومصدر من مصادر الاستنباط وهم الحنابلة والمالكية، وبين نافٍ لها وهم الأحناف والشافعية والإمامية وابن الحاجب من المالكية، إلاّ ما رجع منها (عند الإمامية) إلى العقل على سبيل الجزم كما في الأصول العامة للسيد الحكيم، وقد استدل من قال بالحجية:

١ - إن الأصل في أحكام الشريعة كلها ابتناؤها على المصالح التي هي علل تشريعها تدور معها وجوداً وعدماً فينبغي المراعاة، ولو لم يرد في الشريعة الأخذ بالمصلحة في حالة الإرسال وانعدام دليل آخر.

٢ - إن عدم استيعاب النصوص لمستحدث الوقائع والمستجدات يدفع إلى الأخذ بها ولو اقتصر في العمل على الوقائع الواردة لفاتت المصالح وهو خلاف مقصود الشارع فيجب العمل بالمصالح المرسلة كي تساير الشريعة الحياة بما يتناسب.

يعضد هذا الوجه المناداة بوجود منطقة الفراغ التشريعي، أو منطقة العفو، وهو موضوع غذّ فيه السير في الوسط الإمامي السيد باقر الصدر «رحمه اللّه» في كتابيه «اقتصادنا» «والإسلام يقود الحياة» يقول: وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة كي تملأها في ضوء الظروف المتطورة.

وفي موقع آخر يقول: وينبثق عن الأمة في الانتخاب المباشر مجلس، وهو مجلس أهل الحل والعقد، وتكون إحدى وظائفه ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.

«فلولي الأمر صلاحية منح الأحكام المستحدثة صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف[١] ولا يمكن للدولة، ولا لمجلس أهل الحل والعقد، ولا لولي الأمر القيام بذلك، إلاّ من خلال مراعاة المصالح المرسلة كما سيأتي في بحث الأحكام الحكومتية».

وما يقال من أن النصوص الشرعية شاملة لكل وقائع الحياة، وما يستحدث منها، بالعموم والإطلاق في النصوص كلام لا ينفع إلاّ للتنظير، ولا قيمة له في مقام العمل والتنزيل والتطبيق للشريعة خاصة مع ملاحظة الكم الكبير من التحديات في مجال العلوم، والاقتصاد، والمال، والاجتماع المدني والسياسي.

٣ ـ الاستدلال بسيرة الصحابة والتابعين، كتدوين القرآن الكريم ومحاربة مانعي الزكاة أو الردة، واستحداث عمر للسجون، وإيقاف العمل بحد السرقة عام المجاعة، والإعراض عن تقسيم أرض العراق، وهكذا.

وبكلام آخر، تجلى العمل بالمقاصد والمصالح زمن الصحابة في كثير من الحوادث المستجدة في زمانهم، وتلك الحوادث الكثيرة تناولها علماء الأصول، وتاريخ الفقه ومدونو السيرة والتراجم بالعرض والتعليق والمناقشة، وهي مبسوطة في مظانها ومصادرها وليس على الناظر إلاّ معرفتها حتى يتبين له مدى اهتمام الصحابة بالنظر المصلحي[٢].

---

(١) اقتصادنا ٦٤٨، ٦٨٠، الإسلام يقود الحياة.

(٢) هذه الحوادث وغيرها مبسوطة كما ذكرنا في كتب الفقه والأصول، وتاريخ الفقه، والسير، والتراجم، ومثال ذلك: أعلام الموقعين، ١/٢٠٣ وما بعدها ٣٥٧، وروضة الناظر، ابن قدامة، ص ١٤٨، وحجة الله البالغة، الدهلوي، ١/٤٦، ٢/٣٩٦، والتشريع والفقه في الإسلام، مناع القطان ١٣٨، وما بعدها، وتاريخ الفقه الإسلامي، د. عمر سليمان الأشقر، ص ٧٨، وما بعدها، وتاريخ التشريع الإسلامي، الشيخ محمد الخضري بك، ص ٨٨، وتاريخ التشريع الإسلامي، بوجينا غيانة شتشيجفسكا ص ٣٦، وما بعدها، والفكر الأصولي، د. عبد الوهاب أبو سليمان ص ٢٨، وتاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة، ص ٢٤٣، ٢٤٥، وتعليل الأحكام، شلبي، ص ٣٧، وما بعدها، وصفحة ٣٠٩، وغير ذلك من كتب القدامى والمحدثين.

٤ ـ موافقة العمل بالمصالح المرسلة لسليم العقول، وهو واضح.

أدلة نفاة الحجية:

ذهب النفاة لحجية المصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية إلى التدليل على وجهة نظرهم بالوجوه التالية:

١ ـ الإيمان بكمال الشريعة وباستيفائها لحاجات الناس، ولو كانت هذه المصالح تحتاج إلى أكثر مما شرعه لبينه.

وقد أجيب، بأننا لا ننكر وفاء الشريعة بحاجات الناس وإنما ننكر وفاء النصوص. والعقول من وسائل إدراك هذه الحاجات مثلها مثل النصوص سواء، واهتداء العقول إليها إنما هو بهداية من اللّٰه عز وجل، وعليه فالعقول كاشفة عن الحكم الشرعي في المصالح، وليست بمولدة أو مشرعة.

٢ ـ ما ذكره الغزالي اعتراضاً على جعله مصدراً خامساً، وذلك برده المصلحة إلى مقاصد الشرع، وهي تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا تكون كذلك فهي مطروحة، وإذا علم وجه المصلحة من هذه الطرق، فلا يمكن عده خارجاً عن هذه الأصول وإن سمي مصلحة مرسلة، لكنه لا يكون مصدراً مستقلّاً للتشريع.

وأجيب عنه: أن حصر معرفة المصلحة في الأصول الثلاثة المذكورة لا دليل عليه مع القول بكاشفية العقل وإدراكه للمصالح والمفاسد المستلزم لإدراك حكم الشارع بها.

٣ ـ ما ذكره الآمدي من أن المصالح المفادة بالنصوص إما معتبرة أو لا، والمرسل إلحاقه بأحدها ترجيح بلا مرجح[1] ومفاده الرجوع إلى البراءة.

ويجاب: أن اعتبار المصالح المرسلة ليس عن طريق الترديد بين النصوص،

---

(١) الإحكام ٣/ ١٣٨.

بل يكشف العقل عن اعتبارها من قبل الشارع لكن عن غير طريق النصوص فهي قسم ثالث.

ولك أن تقول: الاعتبار على قسمين معهود من الشارع بطريق النصوص، ومعهود منه بطريق العقل، على أن بالإمكان الحاقها بالأعم الأغلب، إذ الغالب مراعاة المصالح، وما تم إلغاؤها منها كان لغلبة المفسدة فيه كالخمر، وذلك لما يكتنفها من مفاسد تربو على المصلحة الموجودة فيها، أو أن تركها مقدمة لمصلحة أعظم منها.

٤ ـ المصلحة إذا أدركت عن طرق النصوص فهي ليست شيئاً غيرها، وإذا أدركت بالعقل، فهي ليست شيئاً غير الدليل العقلي، هذا إذا كان الإدراك كاملًا وعلى نحو القطع كما في الضروريات الخمس، أما إذا كان ناقصاً بأن أدركنا المصلحة واحتملنا وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم، أو احتمل فقدانها لبعض شرائط الجعل، إذ لا يتوقف الإدراك الكامل للمصلحة إلّا في حالات نادرة، فهذا مما يحتاج إلى دليل على الحجية، ومع العدم يحكم بالعدم.

٥ ـ عدم قيام الدليل على الاعتبار دليل على عدم الاعتبار. ويجاب : كذلك لم يقم الدليل على الإلغاء، يضاف إليه معاضدة القواعد العامة الدالة على مراعاة المصالح، قال الشاطبي: الاستدلال بالمرسل اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كلي[١] فالاستدلال بالمصلحة إذاً هو استنباط حكم من معقول جملة نصوص شرعية (جامع انتزاعي) فهي داخلة تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين أو هي المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشارع.

٦ ـ إن القول بحجيتها، يفتح الباب لذوي الأهواء ممن ليس أهلًا للاجتهاد للتصرف بالشريعة طبق الهوى، وفي ذلك عون على إنشاء البدع.

---

(١) الموافقات ١/ ٣٩.

ويجاب : بأن شروط الأخذ بالمصالح المرسلة تمنع منه لاشتراط أن تكون المصالح محققة، وأن المتوهمة خارجة عن الاعتبار قطعاً.

٧ ـ إن الأخذ بالمصالح المرسلة، يؤدي إلى تغير الأحكام وتضاربها بتضارب الزمان والمكان والبيئة.

ويجاب: أن ذلك لا ضير فيه إذا كان في منطقة الفراغ، وفي حدود المتغير في الشريعة بل هو حسن، تمدح به الشريعة، لا مورداً للذم، والأمر هيِّن إذا قلنا بأن تبدل الزمان والبيئة، يؤثر في تغير المصاديق لا المفاهيم.

٨ ـ إن الاعتماد على القواعد العامة لإثبات حجية المصالح المرسلة، نحو حديث لا ضرر ولا ضرار، وأدلة رفع الحرج والعسر والمشقة، يتضمن مغالطة، بيانه: أن انتفاء الضرر مثلًا لا يعني ثبوت المصلحة وحديث لا ضرر رافع للتكليف الضرري، ولا يمكن أن نثبت به حكماً جديداً إلّا بالرجوع إلى الأدلة المناسبة.

ويمكن أن يجاب : بأن حديث لا ضرر يدل بالمفهوم والملازمة العقلية على لزوم الأخذ بمقابله وهي المصلحة والمنفعة، وكذلك باقي الأدلة العامة، وكذلك يمكن أن يكون مفاد حديث لا ضرر أيضاً أن لا تشريع ضرري، وترك التشريع على وفق المصلحة تشريع ضرري على المكلفين.

٩ ـ الاستدلال على المصالح المرسلة بمعقوليتها لازم للقول بالتحسين والتقبيح العقليين، وإمكان إدراك العقل للحسن والقبح، وتالياً كشف حكم الشارع فيها.

ويجاب : بأن هذا لا يرد على أصول الإمامية والمعتزلة أما غيرهم، فيمكن الجواب، بأن المصلحة المدركة بالعقل مناسبة للمصلحة المنصوص عليها، فلا استقلال للعقل فيها، وهو جواب ينفع في أصل المسألة، إذا عريت عن الجانب الكلامي فيها.

المصالح المرسلة، وأصول أخرى:

خلافاً لمن قال: إن المقاصد التي قال بها الشاطبي هي المصالح المرسلة التي قال بها مالك، تتشابه قاعدة المصالح المرسلة مع بعض المصادر الأخرى لعلاقة بينها كالاستحسان بالمصلحة والقياس وبمقاصد الشريعة، وبفتح الذرائع، ويتضح الفرق في البيان التالي:

إن الاستحسان لا يكون إلاّ استثناءً من النصوص والقواعد العامة المثبتة بأدلتها، فيكون العدول عنها لأجل المصلحة حاصل لأقوائية دليل على آخر ـ كما مر ـ في مورد متحد، بينما المصلحة ليست استثناءً، بل هي حكم مباشر حيث لا دليل.

أما فتح الذرائع، فالمصلحة فيها تبعية من جهة إفضائها إلى مصلحة حكم ثبت بدليله الخاص المغاير بخلاف المصالح المرسلة.

أما القياس، فمع اتفاقه مع المصالح المرسلة في أن كلاهما يعمل فيما لا نص فيه، فالجواب يقع من جهتين:

الأول: إن المصلحة أو العلة التي بني عليها الحكم في القياس لها اعتبار خاص من الشارع يشهد لها أدلة خاصة، بينما المصلحة التي بني عليها الحكم في باب المصالح المرسلة لها اعتبار عام، وتشهد له كليات قطعية أو ظنية استخلصت من الاستقراء، فصارت قطعية على تفصيل مر، فالقياس يراعي عين المصلحة في الفرع، والمصالح المرسلة تراعي جنس المصلحة فيه.

الثانية: إن الوقائع التي يحكم فيها بالقياس لها نظير في الشريعة بخلاف المصالح المرسلة، أما تغاير المصالح المرسلة مع نظرية المقاصد، حيث وجوه الشبه كثيرة فمن الجهات التالية:

الأولى: ما مرَّ من أن بين المقاصد والمصالح المرسلة عموماً مطلقاً فربَّ مصلحة غير مقصودة كالربا، لكن كل مقصد فيه مصلحة وإن جهلناها كما في التعبديات.

الثانية: إن بينها عموماً مطلقاً من جهة أخرى، لأن مراعاة المصلحة في المقاصد ليس هو مجرد الأخذ بالمصلحة المرسلة حيث لا نص ولا قياس، بل هو استحضار المصلحة عند فهم النص وعند إجراء القياس فضلاً عن حالات إعمال المصلحة المرسلة، وهذا فارق جوهري.

الثالثة: أريد من القول بالمصلحة المرسلة أن تكون آلية من آليات استنباط الحكم الشرعي، بينما أريد من نظرية المقاصد معانٍ أخرى مغايرة كبيان محاسن الشريعة وفضلها والخطاب فيها تبجيلي بحت، لذلك لا يمكن عدها مصدراً تشريعياً بالصورة المعروفة في أصول الفقه، إلاّ بالإضافات والتعديلات التي سنذكرها.

الرابعة: إمكان توظيف المقاصد للانسحاب إلى القواسم المشتركة في مواطن الخلاف بين الفقهاء والأصوليين، وهو أمر لا يمكن مع المصالح المرسلة.

الطوفي ونظرية المصلحة:

مما تقدم، تظهر المفارقات مع رؤية الطوفي للمصلحة، وهذا الموضوع الفسيح الجنبات في الفقه الإسلامي حيث اعتبرها دليلاً شرعياً مستقلاً عن النصوص، فالمصلحة حينئذٍ هي معيار الحلال والحرام، والأساس هو مراعاة المصالح الواقعية، لأن الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية، وهي وسائل وتحقيق المصالح غايات، والغاية مقدمة على الوسيلة، هذا بخلاف الغزالي الذي يذكر في كثير من التأكيد أن المصلحة من الأصول الموهومة، إذ مَن ظن أنه أصل خامس، فقد أخطأ لأنها لا تعدو في الحقيقة أن ترجع إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول[١]. وإذا كنا نلمس القيمة التشريعية للمصلحة في كتابات فقهاء المالكية والحنابلة، فإننا سنجد مع الطوفي رؤية جديدة ومغايرة لموضوع المصلحة وعملها في التشريع.

---

(١) المستصفى ١/١٣٩.

حجية المصلحة عنده لا تعتمد على شهادة النصوص لنوعها أو لجنسها بالاعتبار، والظاهر أن هذا الموقف منه نابع من إيمانه بأن العقل قادر بمفرده على إدراك المصالح والمفاسد كما يظهر من رسالته المشهورة وربما لأجلها اتهم ـ وهو الحنبلي ـ بالتشيع(١).

وبذلك تكون المصلحة في مقابلة النص والإجماع، ويمكن حينئذٍ تصور التعارض بينها وبين النص، والطوفي في هذه الحالة يقدم المصلحة عليه وعلى الإجماع بطريق التخصيص والبيان لا بطريق التعطيل والافتئات كتقديم السنة على القرآن بطريق البيان، ففي رأي الطوفي إذاً، تكون كل الأحكام مخصصة بحديث لا ضرر، لكن القول بمخصصية الحديث بعدٌ عن الفنية الأصولية التي تفرض المخصص أخص مطلقاً من العام ليصح تقديمه عليه، والحال أن النسبة بين الحديث وبين الأدلة الأولية هي نسبة العموم والخصوص من وجه، ومقتضاه التعارض في المجمع فالتساقط لاستحالة تقديم العاملين (حديث لا ضرر ودليل أولي كالوضوء مثلاً) على الآخر بلا مرجح، إذ نسبتهما إلى المجمع، أعني موقع الالتقاء واحد، وعليه فالتقديم واقع بملاك الحكومة لا التخصيص، وهو لا يضر بمقصود الطوفي، فالحديث شارح ومبين للأدلة الأولية وحاكم على باقي القواعد، وكذلك هو مقدم على قاعدة التسليط في الحقوق العينية، وهو فوق ذلك ليس فيه تخصيص كثير فكيف بالأكثر.

وقد يقال: إن مالكاً أيضاً يقدم المصلحة على النص في الفتاوى المنسوبة إليه، فقد لوحظ أن مستند التقديم فيها هو تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة(٢).

---

(١) حول تشيع الطوفي، راجع ابن رجب الحنبلي في طبقات الحنابلة حيث عده من غلاة الشيعة، وذكر الدواليبي في كتابه الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ١/ ١٢٩ أن العالم الشيعي المعروف السيد عبد الحسين شرف الدين أكد تشيع الطوفي، وهي دعوى متناقضة لما نقله وهبي الزحيلي عن السيد العاملي من نفي كونه من الشيعة، أصول الفقه للزحيلي ٢/ ٨٠٣ وكذلك ما نقله مصطفى الزرقاء في المدخل الفقهي العام ١/ ١١٧.

(٢) الزحيلي، أصول الفقه ٢/ ٨١٢.

ومن جهة أخرى أيضاً نرى الأصوليين يقدمون النص، ويسقطون المصلحة عن الاعتبار إذا ابتليت بالمصادمة معه، ورأينا الطوفي يقدمها على النص في هذه الحالة أيضاً، هنا يجب أن ننظر في النص المفترض المصادمة معه، فإذا كان قطعياً صدوراً ودلالة سقطت المصلحة عن الاعتبار عند الغزالي، بينما يسقط النص عند الطوفي، أما إذا كان النص ظنياً ظناً قوياً أو ضعيفاً فتقديم المصلحة متفق عليه.

فالطوفي يريد من النص الذي تقدم عليه المصلحة هو النص الذي فقد القطعية في أحد طرفيه، وقيل إن السيد رشيد رضا يرى هذا الاتجاه وهو العمل بالحديث ما لم يتعارض مع المصلحة في غير العبادات، وإذا تعارض عدّ مخالفاً للأصول العامة القطعية، وهي مرجحة على الحديث وكما قلنا، هو مذهب المالكية والأحناف حيث قالوا بتقديم المصلحة القطعية على النص الظني، أو تخصيصه بها، ومنعه البوطي في ضوابط المصلحة[(١)].

وكيفما كان، فإن التعارض بين النص والمصلحة، ينبغي ألاّ يخيفنا، لأن المصلحة التي هي مقصود الشارع عرفت من النصوص بالاستقراء المعنوي، فهي مستنبطة منها، وقاسم مشترك جامع لشتاتها، فإذا وقع التعارض بين النص والمصلحة هذه، كان تعارضاً بين نصين في الحقيقة، ينبغي عندها أن يصار إلى إجراء قواعد الجمع العرفي بينهما، أو إعمال قواعد التزاحم بحسب مآلهما، وبذلك يخرج النزاع عن كونه انعكاساً للنزاع المشهور في علم الكلام بين العقل والنقل.

لكنه تخريج لا يستقيم مع دعوى الطوفي أن بين الضرر والمصلحة نسبة التناقض، مع عدم صحتها في نفسها، إذ هما من الضدين اللذين لهما ثالث وواسطة بينهما، هذا مع لحاظ شبكة المصالح والمفاسد الضررية، أما مع وحدة المتعلق، فنفس ارتفاع الضرر فيه مصلحة، ونفس ارتفاع المصلحة فيه ضرر، فلاحظ الأمر

---

(١) القرضاوي، السياسة الشرعية ١٤٥، حسين حامد، مقاصد الشريعة ١/ ٦٩ البوطي، ضوابط المصلحة.

مع اختلاف الجهة، بينما يرى الفقه الإمامي، أن المقابلة بينهما عموم من وجه، ففوات المصلحة لا يعبر دائماً عن حضور المفسدة أو العكس، فحديث لا ضرر على هذا، ينفي الحكم ولا يشرعه[1].

وفي تطور لافت، نجد أن شيخ الشريعة من الإمامية في رسالته المشهورة عن قاعدة لا ضرر، قد توسع في القاعدة بحيث أصبحت مثبتة للحكم، لا مجرد رافعة.

وقالوا: المطلوب من المصلحة الانسجام مع النصوص المعتبرة، **وإنما يقع التعارض حين يكون تقدير المصلحة من ذاتياتنا وأهوائنا ورؤيتنا المحدودة والقاصرة، حينئذٍ يقع التعارض بين النصوص وما نعتقده مصلحة، وهذا يعني أن لا تعارض أصلاً بين النص والمصلحة، وأن حصوله محض افتراض.**

هذا هو ظاهر عبارة الطوفي الذي ذهب إلى تصور هذا التعارض في خصوص المعاملات هذا، وينبغي النظر هنا في أنه هل في النص أقوائية تؤدي إلى ثبات مضمونه مطابقة ونفي المعارض له التزاماً، هذا ما تصوره الأصوليون في باب التعادل والتراجيح، وحكموا هناك بالتساقط إذا كان التعارض مستقراً، وبعدمه إذا أمكن الجمع العرفي بين النصوص، لكن كيف يمكن فذلكة الموقف في حال تعارض النص مع المصلحة؟

قلنا سابقاً إن رعاية المصالح مدلول عليها بالنصوص الخفية، لا أريد أن أفترض التعارض بقدر ما أريد التذكير بالطولية، وعدم اتحاد الرتبة بين النصوص المدلول عليها بالدلالة اللفظية، وبين النصوص الخفية تلك، وقد بيّنّا سابقاً أيضاً، أن النصوص الخفية تشكل البنيات الأساسية للنصوص اللفظية، وانتماء النصوص اللفظية إلى عالم الدلالة لا يكسبها أقوائية، لأن هذه الدلالة تابعة في تحديدها لمعناها إلى جملة من القرائن الخارجية أو اللبية أو العرفية، الموجهة لها، لا أنها تكتسب وتبدي دلالتها ثم تأتي القرائن فتحددها، بل تكتسب الدلالة تالياً بعد إعمال

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن ٣٩١.

القرائن أو المحددات، ومن هذه القرائن، القرائن اللبية القاضية برعاية المصالح، فإنها من جملة محددات الدلالة الالتزامية والتضمنية للدلالة اللفظية، وقلنا إن الدلالة المطابقية فيها، تتكفل بيان الأحكام التابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها، ومزيد العناية بها في الدلالة المطابقية لكونها مقدمات مفوتة، وموصلة إلى تحقيق المصالح من الناحية التطبيقية.

إذاً، نحن لا نقول بالتعارض بملاك أن ذلك غير واقع، بل بملاك أن الطولية الآنفة الذكر مانعة من تحققه، أو أنه محقق ظاهراً ويرفع بالطولية، ويمكن هنا استعارة مصطلح التنازع في النحو، فإن تنازع المصالح والمقاصد مع النصوص، حقيقته أن كل منهما يطلب الواقعة للعمل فيها، وهنا تأتي مرجحات المقاصد.

ولو تنزلنا وقلنا بحجية خبر الواحد، نقول بأن المصلحة المرسلة واردة عليه أو حاكمة، لأنها حينئذ من باب تقديم القطعي على الظني، لأن المصلحة المرسلة حجيتها مستخرجة من مجموع أحكام الشرع المستقرأة.

هذا على مذهب من لا يرجع المصالح المرسلة إلى القياس، أما من يرجعها إليها كالغزالي والباجي، فإنه مع التعارض الكلي بين المصالح المرسلة وخبر الواحد وقع عندهم في ذلك خلاف: وإليك أهم الآراء:

المذهب الأول: تقديم خبر الواحد على القياس مطلقاً: وإلى هذا الرأي ذهب جمهور الأصوليين من شافعية وحنابلة وبعض الحنفية كالإمام أبي حنيفة والإمام الكرخي. وبناء على هذا الرأي فإن المصالح المرسلة لا تقدم على خبر الواحد بأي وجه من الوجوه.

المذهب الثاني: الأصل تقديم خبر الواحد على القياس إلاّ إذا كان أرجح منه، وتتحقق هذه الأرجحية بشرطين:

١ ـ أن تكون العلة في الأصل ثابتة بنص راجح على الخبر من حيث الثبوت إذا استويا دلالة، أو من حيث الدلالة إذا استويا ثبوتاً. وأما إذا كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تقديم القياس على خبر الواحد مطلقا.

٢ ـ أن يُقطع بوجود هذه العلة في الفرع، فإذا ثبتت ظناً فالتوقف.

وإلى هذا الرأي ذهب كل من الكمال بن الهمام من الحنفية، وابن الحاجب من المالكية، والآمدي من الشافعية، إلاّ أن هذين الأخيرين اقتصرا على تقييد رجحان الأصل ـ الذي ثبتت به العلة ـ على خبر الواحد من حيث الدلالة فقط، ولعل عدم التقييد أدق، لأن الثبوت ليس في درجة واحدة، فمنه ما هو أقرب إلى الظن ومنه ما هو أقرب إلى العلم.

وبناء على هذا الرأي فإن المصالح المرسلة لا تقدم على خبر الواحد مطلقاً؛ **لأن العلّة فيها مستنبطة غير منصوص عليها.**

المذهب الثالث: التفصيل بين أن يكون الراوي معروفاً وبين أن يكون مجهولاً: وإلى هذا الرأي ذهب جمهور الحنفية على التفصيل، والمعروف: إما أن يكون معروفاً بالفقه والاجتهاد، وإما أن يكون معروفاً بالرواية دون الفقه والفتيا[1] . . . إلخ.

وإذا كانت المصلحة المرسلة هي الملائمة لجنس تصرفات الشارع بأن تكون داخلة تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين ـ وهو المرسل الملائم عند الأحناف ـ وهو مناسب مؤثر عندهم وحجة، لأن الملائم المرسل وصف لم يثبت الحكم معه في أي أصل، ولم يثبت بنص ولا إجماع اعتبار عينه في عين الحكم، لكن قام النص أو الإجماع على اعتبار وصف من جنسه في حكم من جنس الحكم الذي يوجهه أو يؤثر فيه، مثلاً ورد وجوب في موضوع فيه مصلحة،

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢٢٦/٢، روضة الناظر: ابن قدامة ١١٥، أعلام الموقعين: ابن القيم ٢٤/١، الإحكام: الآمدي ١٦٩/٢، كشف الأسرار: البخاري ٦٩٨/٢، مسلم الثبوت وشرحه: ٢٦٠/٢، التقرير والتحبير: ابن أمير الحاج، ٢٩٨/٢، مختصر المنتهي: ابن الحاجب؛ ٧١/٢.
التقرير والتحبير: ٢٩٩/٢، مختصر المنتهى: ٧٣/٢، الإحكام: الآمدي ١٧٠/٢.
أصول البزدوي، وكشف الأسرار عليه لعبد العزيز البخاري: ٦٩٧/٢ وما بعدها، التوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة: ٤/٢ وما بعدها.

ووجد موضوع مغاير فيه مصلحة تتفق مع المصلحة السابقة في الجنس، هنا تعتبر هذه المصلحة المؤثرة في إضفاء حكم الوجوب على الموضوع الثاني، فيكون الملائم المرسل هنا علة يتوافر فيها شرط التأثير الذي يتطلبه الحنفية لصحة التعليل بالعلل، وبهذا التفصيل صح اعتبار المصالح المرسلة، لكن هذه الخواص في الملائم المرسل لا يجعله أقل شأناً أو رتبة أمام خبر الواحد، وحتى لو أخذنا بقول صاحب مسالم الثبوت من أن الاستدلال، بملائم مرسل قياس، كما هو كذلك عند شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي من جهة أن ما يفرقه عن القياس وهو مساواة الفرع والأصل في عين العلة وعين الحكم فرق غير فارق بعد الاتحاد في نفس الماهية بين عين العلة المعتبرة عند أصحاب القياس، وبين جنس العلة وجنس الحكم عند القائلين بالمصالح المرسلة، فإن الأمر يبقى على حاله.

والشاطبي اعتبر الاتحاد في جنس العلة والحكم كالاتحاد في العلة والوصف في كونها علة شرعية، تثبت بالرأي والاستنباط والنظر في أدلة الشرع استقراءً في نصوصه مثل قولهم في القواعد الفقهية: الضرر يزال، فإنهم عدوها علة شرعية تنزل على الوقائع باعتبار أنها ثابتة بالرأي والاستنباط، أعني استنباطها من أحكام، كان مناطها وجوب إزالة الضرر.

وهذا المعنى إذا استنبط بالاستقراء من نصوص الشريعة، يغدو قاعدة عامة، ونصاً خفياً، تسلط عليها الأضواء بالنظر، وحينئذٍ أمكن للمجتهد أن يطبقه على الجزئيات، تماماً كالعمومات المستخرجة من ظواهر النصوص، ويؤول الأمر إلى ضعف الاعتماد على القياس، إذ لا حاجة إلى إجرائه.

بيد أن الناظر في مباحث العلة والتعليل في القياس، قد يجد في هذا الحكم تسرعاً، إذ لا يظهر فيها أن نظرية المقاصد نشأت على تربة معرفية مغايرة لتلك التي يمشي عليها القياس الفقهي.

وسيقودنا هذا البحث إلى إثبات الحقيقة التي صرح بها الشاطبي نفسه، وهي

أن بنية تفكيره لا تعد خروجاً عما كان معتمداً في مدونات أصول الفقه، بل هي امتداد لها، لكونها تعميقاً في الوسائل، وهو رأي ذهب إليه «سالم يفوت» معتقداً أن بنية التفكير في كتاب الموافقات، لا تعد خروجاً عما كان معتمداً في مدونات أصول الفقه، بل هي امتداد وتلوين لها[١].

وبذلك تدرك التضخيم المتعمد لشخصية الشاطبي في الفكر الأصولي، خاصة مع عدم انجلاء الفروقات الدقيقة بين منهجه ومنهج الطوفي في فهم المصلحة في التشريع، ويظهر من هذه المعطيات، أن تنظير المتأخرين للمقاصد وللشاطبي بالذات، إنما هو دعوة مبطنة للأخذ بمقالة الطوفي!!!

دوافع القول بالمصلحة عند الطوفي:

لم تأتِ دعوة الطوفي لتسويد المصلحة في التشريع الإسلامي، من فراغ بل انبنت على جملة من المعطيات، أهمها:

١ ـ القول بالاستحسان لأجل المصلحة عند المالكية، فهو تخصيص للنص بالمصلحة.

٢ ـ تصريح الغزالي بجواز هذا التخصيص.

٣ ـ جملة من القواعد أعطت اعتباراً هاماً للمصلحة.

٤ ـ الارتكاز المتشرعي القائم على أن الشريعة مبنية على المصالح.

٥ ـ بناء الفقهاء على صحة تأثير الزمان والمكان في تغيير الإحكام بناءً على المصلحة.

كل ذلك يجعل من نظرية الطوفي غير بعيدة عن العقل الإسلامي ومنطقه الفقهي، ومنطلقه التراثي، لكن الطوفي لم يبين في رسالته كل هذه الأدلة بوصف الأدلة فاكتفى بالبعض.

ويمكن القول مع الطوفي، إن المراد من حديث لا ضرر، نفي التشريع

---

(١) سالم يفوت، حفريات المعرفة ٤٦.

الضرري، فكل حكم يؤدي إلى الضرر، أو يصير سبباً وعلة له، ليس من شرع الإسلام، فهو نفي للحكم بلسان نفي الموضوع، والمقصود بالحكم هنا، الحكم الوضعي، وقد استظهر البعض الحكم التكليفي، وبناءً عليه، فكل حكم وجدنا فيه ضرراً نفيناه، مع ملاحظة الآن والمآل، ومبدأ أن النص إذا عارضته مصلحة راجحة قدمت المصلحة على ظاهر النص، لم ينفرد به الطوفي والغزالي، فهو اجتهاد عروة بن الزبير، كما يلاحظ من أحكامه، يصرح الغزالي: أن المصلحة تارة تكون علَماً للحكم، وتجعل الحكم أخرى علَماً لها، وخطورة هذا التصريح أن المصلحة تكون علَماً أي دليلاً على الحكم، وفي موضع آخر يقول: إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، **وليس إعمال المصلحة بأولى من إعمال القياس**.

فأساس نظرية الطوفي هذا القول بدليل المصلحة، التي يقدمها على النصوص في غير العبادات من العادات والمعاملات، وإذا ما ظهر أن حكماً ما يتضمن حرجاً أو مفسدة، فإن ذلك يكون درءً لضرر أعظم مما أخذ به، فالاستثناء هنا نفي لضرر كبير بتحمل ضرر صغير، لكن المراد بالنص هنا هو النص الظني الثبوت، أو الدلالة، لا القطعي ولا ما كانت دلالته نصية، فتعين أن يكون إما مجملاً أو ظاهراً.

وإذا كانت المصلحة مدلولاً عليها بتضافر نصوص، أو بقاعدة لا ضرر، ففرض تعارضها مع النص يؤول إلى التعارض بين نص ونص، لا بين نص ومصلحة، وكأن الشارع قيد الأخذ بأحكامه بما إذا لم يستلزم من تنفيذها ضرر[١].

وكذلك الأمر في التخصيص بالمصلحة بحديث لا ضرر، حيث يخصص النص بما عدا الواقعة التي فيها ضرر، ويذكر مصطفى زيد، بأن لا ضرر عام، والأدلة الأخرى التي تضمنت أضراراً جزئية هي الخاصة خلافاً للطوفي، وهكذا يذكر «خلّاف» و«مصطفى زيد» وغيرهما وجوهاً تنم عن عدم معرفتهم بمقصود

(١) خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه ٩٩.

الطوفي، كقولهم إن النص جاء لتقرير المصلحة ودرء المفسدة فكيف تتعارض مع التشريع؟ أو مثل قوله بعد تعداد الأدلة: إن النفي والإجماع أقوى الأدلة، ثم عاد فقال إن المصلحة أقوى منها، أو أنه (الطوفي) استدل على أقوائية المصلحة على الإجماع بالإجماع[١].

وهو يدل على مدى التخبط والخلط عند النقاد بين الأجوبة النقضية والأجوبة التنزيلية، عند الطوفي، وقد كان يمكنهم حمل كلام الطوفي عن تعارض النص والمصلحة على التعارض الظاهري، أي مع النصوص المدعاة شرعية، لا على التخالف والتعارض في الواقع ونفس الأمر، والتعارض بهذا المعنى. لا مانع من وقوعه خاصة مع شيوع الوضع في الحديث، والنقل بالمعنى بعد سريان منع التدوين زهاء قرن من الزمن، **وإلاّ لمنعنا أصل التعارض في النصوص مستقراً كان أو غير مستقر.**

وهل أراد الطوفي من النص الذي يعارض المصلحة النص القطعي، أو النص الغير القطعي؟ في رأيي، يجب النظر أولاً في معنى القطعي حتى يتضح مراد الطوفي، أو على الأقل نجد له حملاً ملائماً.

القطع في اصطلاح الأصوليين صيغة جامعة لحالتي إصابة الواقع والجهل المركب، وباستقراء مصاديق القطع نجدها تنتمي إلى النوع الثاني، فكل يصحح دينه، ليت شعري ما الصحيح، فهذا النوع هو الأكثر انتشاراً في الحياة العامة في الاعتقادات وغيرها، ويظهر أن الطوفي عندما آمن بأن المصلحة أقوى أدلة الشرع، اعتبر أن مصادمة النصوص لها كاشف عن سقوطها عن القطعية، وكونها في نفسها غير قطعية بحسب الأمر والواقع.

ولا يمكن الذهاب مع الرأي القائل بأن المراد من النص هنا هو النص الظاهر وغير القطعي، لأن الطوفي ـ والحال كذلك ـ يكون موافقاً لمن سبقه، في حين أن الطوفي نفسه ذكر مخالفته لهم، وأنه أتى بالجديد الذي لم يسبقه إليه أحد من

---

(١) ضوابط المصلحة ١٧٨.

الأصوليين، نعم يحتمل إرادته للنص الظني، لقوله: فإن فرض عدم إحتمال من جهة العموم والاطلاق... لكنه احتمال بعيد عن سياق الرسالة فراجع.

أسس نظرية الطوفي:

ما سنذكره لا يمكن أن يستغني به القارئ عن مراجعة رسالة الطوفي نفسه، وقراءتها بتمعن وتمهل، ويمكن بالنظر إلى النص في الرسالة المشهورة ممارسة وإجراء عملية تحويل للموضوع إلى قضايا رئيسية، وقضايا خادمة على نحو ما عملناه في دراستنا حول الإسراء والمعراج على منهج الفلاسفة.

الأولى: اعتقاده استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد، يدلك عليه قوله: جعل لنا طريقاً.

الثانية: إن المصلحة دليل شرعي مستقل، وقد أشار إلى هذا الأساس بقوله: علمنا أنه أحالنا.

الثالثة: تصريحه بالمغايرة بين نظريته ونظرية المصالح المرسلة.

الرابعة: عدم اعتباره أو اهتمامه بأي تقسيم للمصلحة، رامياً الكتَّاب بالتعسف، وهو ما يعني أن المصلحة التي يحتج بها لا حاجة فيها إلى ملاءمة جنس تصرفات الشارع، أو الدخول تحت الأصول الشرعية.

الخامسة: تصريحه بأن المعنى الذي جاء به مخالف لمن سبقه من علماء الأمة.

السادسة: حصره مجال المصلحة في المعاملات دون العبادات والمقدرات.

السابعة: قوله: إن المصلحة أقوى أدلة الشرع[1].

---

(١) راجع حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة، مصر ١٩٧١ مصادر التشريع فيما لا نص فيه لمصطفى زيد، وفلسفة التشريع الإسلامي لمحمصاني، وأصول الفقه الإسلامي لعلي حسب الله، وإلى الآن لا نعرف السبب الذي لأجله لم يناقش الشاطبي أسس نظرية الطوفي، بل لم يأت على ذكره أصلاً لا من قريب ولا من بعيد، بل لم يذكر الطوفي ولو بالعرض على الرغم من السبق الزمني، توفي الطوفي سنة (٧١٦هـ).

فقد تبين أن افتراض تعارض المصلحة مع النص يتصور وقوعه مع النص الظني الصدور والدلالة، كأن كان خبر واحد أو مرسلاً، وأنه يستحيل التعارض الواقعي النفس الأمري بين المصلحة والنص القطعي، يعضده ما روي من أن دين الله لا يصاب بالعقول، ومعلوم أن مورد هذه الرواية كان في مقابل العمل بالقياس السائد زمن صدور النص، وإن كان يظهر اختصاص الحديث بالعبادات، وإلاّ فالأحكام التدبيرية لا تفيد إن لم تعرف عللها.

وقد كان للوعي الحاد بتناهي النصوص، ولا تناهي الحوادث والوقائع والنوازل، دور لا يستهان به في ترسيخ الاعتقاد والتعارض بين النص والمصلحة باعتبار أن المصلحة غير مدلولة للنص، بل مستنبطة بالعقل غالباً، فالحاجة ماسة إلى قيادة المتناهي لغير المتناهي، لكن الأمر يحتاج إلى زمام رابط، وضابطة موضوعية، **فكان البحث عن العلل فيما فيه نص صريح أو مستنبط بالإخالة العقلية** غالباً هو الملاذ آنذاك لربط الفرع بالأصل، وفي كل ما يستجد يحوج الأمر إلى بذل جهد للبحث عن وصف ظاهر منضبط، يصلح مناطاً لحكم شرعي، والوصف العام القاضي برعاية المصلحة هو نفسه الوصف المتحكم بالاستحسان، لأن الترجيحات التي سنذكرها لمسوغات الاستحسان تعود إلى هذا الوصف على الحقيقة، لأن الترجيح بالنص الذي لم يرد إلاّ لمصلحة، أو بالإجماع، أو بالقياس، أو العرف، أو الاستصحاب، كلها ترجع إلى وصف رعاية المصلحة، أو الحكمة، التي أكسبت الوصف نعت العلة حتى ولو كانت قاصرة عن التعدية، أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع.

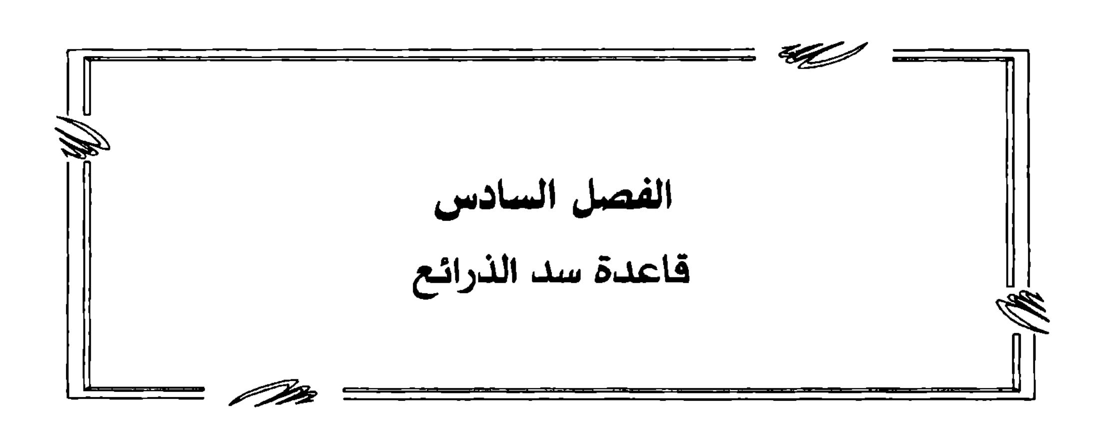
ومعلوم أن عملية البحث عن العلة ضمن مسالك العلة، كانت تسير على هدي إعمال النظر في استخراج علة حكم الواقعة التي ورد النص بحكمها (تخريج المناط) ثم البحث في تحقيق هذه العلة في الواقعة التي لم يرد فيها نص (تحقيق المناط) فإذا تم ذلك، جرت التعدية التي هي نتيجة القياس، وأعطي حكم الأصل للفرع.

لكن القياس المرسل، سواء أكان علامة إلهية على حكم ما لا نص فيه، أو

هو جهد بشري يزاول للوصول إلى المعذرية والمنجزية (الحجية) يقوم على أساس علية الظن، لكنه ظن غير معتبر عند نفاته، بل عند بعضهم، قيام الدليل الشرعي على نهي الشارع عن العمل بهذا النوع من الظنون.

لكن مع بناء المصلحة على القطع في التشريع، لا ينبغي الوقوف موقف المعارض بصورة مطلقة من نظرية الطوفي حتى في صورة التعارض لأن مآله إلى كون ضد الدليل (النص) دليلاً عليه، فيكون للنصوص الملغاة صفة الدليلية على أضدادها التي وفدت عليها المصلحة، يشبهه في اللغة النطق بالشيء وإرادة ضده، فالملغى من النصوص حينئذٍ على رأي الطوفي، مفادها، لا تاريخيتها، وصحة الاستدلال بها على اعتبار المصلحة، وتبعية الأحكام لها، كما تتبع هي الظروف والمتغيرات.





الفصل السادس
قاعدة سد الذرائع

يستلزم البحث في المقاصد النظر في القواعد أو الأصول، أو المبادئ[1] التي تذكر في أصول الفقه في الوسط السني، وهي: المصالح المرسلة، وسد الذرائع وفتحها، والاستحسان، والقياس، وإذ قد سبق التصريح بأن القول بالمقاصد بمثابة إعلان عن موت القياس، وانحصار وظيفة الإجماع على أهميته حينئذٍ في تنقيح المناط، وتعيين وجوه المصلحة، لا في إنشاء الأحكام، وأن السنة الحاكية مع القول بعدم حجيتها، يمكن عدها من المرجحات في الأحكام المصلحية مع مراعاة الزمان والأحوال، وعليه تكون أصول الاستنباط هي القرآن والعقل، وتقدم القرآن بالرتبة والشرف لا في الوظيفة، لأنهما فيها في مقام واحد وبصورة تكاملية، وقد مرّ تفصيل ذلك، وربما كانت هذه النتائج المخيفة هي السبب في إعراض الأصوليين عن نظرية المقاصد، وتالياً، عدم شيوعها في الدراسات الأصولية.

أقول إذا كان قد سبق كل ذلك، فإن المبادئ الأخرى، ترتبط ارتباطاً وثيقاً في الجملة مع النظرية، كما سيتبين من التفصيل التالي، لأن النظرية هي السلك الناظم لشتات مسائل الأصول، ومصادر الاستنباط الأصلية والفرعية.

على أي حال، إن البناء على أصل اعتبار المآل في قاعدة سد الذرائع، أوضح منه في قاعدة الاستحسان، من جهة أخذ النتيجة في نفس تعريف الذريعة،

---

(١) راجع حول اختلاف هذه التعابير، سد الذرائع للبرهاني ١٢٥ وما بعدها.

كما سيتضح، بل هي كذلك في معناها اللغوي، وهو: الامتداد والتحرك، والسبب، والوسيلة إلى الشيء، فإيجاب النظر في المآل في نظرية المقاصد يستلزم القول بحجية سد الذرائع؛ لأن معنى هذه القاعدة، أن الشريعة تعطي الوسائل حكم الغايات، وسيتضح أن العمل بقاعدة الذرائع، عمل بنوع من المصلحة، وليس أمراً مستقلاً.

وسد الذرائع في الاصطلاح، هو: الفعل المباح في نفسه قويت التهمة في أدائه إلى فعل محظور مشتمل على مفسدة، أو ما كان وسيلة مباحة، وطريقاً إلى الشيء، وهذه الإضافة تفيد شمول التعريف لحالات فتح الذريعة، ومنه تعرف أن حبس شخص ليموت جوعاً محرم تحريم وسائل، لا سد ذرائع.

والوسيلة ليست جزء ماهية من النتيجة وإن توقف عليها في بعض الأحيان وجودها، وتكون حينئذٍ مقدمة، والعكس صحيح، فيكون الحاصل أن بين المقدمة والوسيلة عموماً وخصوصاً من وجه، يجتمعان في شرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر وضياع العقل، وتفترق المقدمة عن الذريعة في سفر المعصية، حيث يتحقق بقطع المسافة، إلاّ أن السفر في حدّ ذاته ليس من شأنه أن يفضي إلى تلك المعصية، وتفترق الذريعة في النهي عن سب آلهة المشركين، فإن سب المشركين للّه تعالى، لا يتوقف حصوله على أن يسب المؤمنون آلهة المشركين وأصنامهم، لأن المقدمة هي التي يتوقف عليها وجود الشيء بخلاف الذريعة.

والذريعة قسمان: قسم يفضي إلى المحرم بدون قصد، وقسم لا يفضي إلى المحرم إلاّ مع قصد، والثاني يلتقي مع مفهوم الحيل، والحيلة أيضاً قد تكون بالذرائع، وقد تكون مباحة بالأصل وليست ذرائع، وعليه فيمكن أن توجد ذريعة وليست داخلة في مفهوم الحيلة، كما قد توجد حيلة وليست ذريعة، وأن توجد ذريعة هي حيلة، فتجتمع الحيلة مع الذريعة مع وجود القصد، ويفترقان فيما عدا ذلك، وتبين أيضاً أن مفهوم الذرائع أوسع دائرة من الحيلة.

والحيلة: هي عمل ظاهر الجواز يؤتى به لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فينحصر تحريمها بما إذا كانت تهدم أصلاً من أصول

الشريعة كمناقضة مصلحة، دون ما كان غير ذلك كالنطق بكلمة الكفر للخلاص من الموت مثلاً، وسموا الحيل الجائزة «مخارج» للتوصل بها إلى مصلحة أكبر.

فتبيّن، أن بين الحيلة والذريعة عموماً وخصوصاً من وجه، مثال الذريعة وليست حيلة سب الأوثان ـ كما مرّ ـ ومثال حيلة وليست ذريعة، ما يحتال به من المباحات في الأصل كبيع النصاب قبل الحول فراراً من الزكاة، ومثال ما كان حيلة وذريعة معاً شراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن.

والذرائع على أقسام أربعة: ما أفضى قطعاً، ونادراً، وظناً، وكثيراً لا غالباً ولا نادراً، والخلاف في هذا الأخير[١] وأمثلة ما مضى لا تخفى، كبيع العنب لمن يعمله خمراً، وكالمنع من زراعة العنب خشية أن يعمل خمراً، وقضاء القاضي بعلمه الشخصي، وما تجاوزناه من تفصيلات يمكن الرجوع إليه، بل يفترض الاطلاع عليه، إذ ليس من الحكمة إضاعة جهد في أمر سبقني إلى بيانه علماء أجلاّء.

وقسمها ابن القيم في أعلام الموقعين تقسيماً رباعياً أيضاً:

الأول: الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

الثاني: الوسائل الموضوعة للأمور المباحة والتي لم يقصد التوصل بها إلى المفسدة.

الثالث: الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، والتي لم يقصد التوصل بها إلى المفسدة أيضاً لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

الرابع: الوسائل الموضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها.

وذهب ابن القيم إلى أن الوسيلة تأخذ حكم ما تفضي إليه، لذا حكم بحرمة جميع الأقسام عدا القسم الرابع[٢]، ومن هنا يلاحظ أن القول بسد الذرائع وفتحها

---

(١) موافقات ٢/ ٣٦١.

(٢) أعلام الموقعين٣/ ١٤٨، موافقات ٤/ ١٩٤، الفروق للقرافي، الفرق ٥٨، ٩٤.

مبني على النظر في المآل، فإذا كان فيه جلب مصلحة نودي بفتحها تحقيقاً لها، وإذا كان فيها مفسدة قلنا بسدها درءً للضرر، فمبدأ سد الذرائع أصل معنوي (مقابل لفظي) عام، قطعي يقيني، تضافرت نصوص قرآنية كثيرة على تأصيله، وهو خطة تشريعية، وقاعدة استدلالية محكمة، وليست مصدراً تشريعياً، بل هي قاعدة للاستدلال بالنصوص في ضوء المصالح عند التطبيق، لذا لا وجه لعد القاعدة أصلاً برأسه مع إمكان إرجاعها إلى صغريات السنة، أو العقل بقاعدة الملازمة أو الإرشاد، أذاً النظر في مآلات الأفعال أصل معتبر شرعاً، وقد رأينا كيف تفرع منه القول بالاستحسان وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، ويفهم منه أن الشريعة الإسلامية في الأصل قائمة على الضلوع بدور وقائي، يوجب الحيلولة دون وقوع الضرر، وتستبطن إلى جانب ذلك دوراً علاجياً لما قد يقع من مفاسد، ولذلك أوجبوا الإعلان والإشهاد في عقود الزواج سداً للذرائع.

وكما يلاحظ، فإن العبرة في مآلات الأفعال التي يجب أن يكيِّف الفعل على ضوئها بالمشروعية وعدمها بقطع النظر عن أصل حكمه.

ومع الاستطراد، يظهر أن لقاعدة سد الذرائع وفتحها فوائد تعود بالنفع العميم مع حسن التشخيص (تحقيق المناط) فقد رأى البعض مثلاً، ضرورة شيوع روح النقد لرجال الدين فكراً وعملاً ذريعة لصيانة الدين من استغلال المستغلين وعبث العابثين، والبعض الآخر رأى أيضاً، ضرورة إلغاء مناهج التعليم السائدة في الحوزة، ووجوب تحديثها وتطويرها، معتبراً المقررات والكتب الحالية، أو بعضها على الأقل، من كتب الضلال المنتشرة في أسواق الكتب العربية، والظاهر أنه يريد ترشيد الثقافة والعلم ومراعاة الأولوية!!! لأن الكتب التي لا تحاكي مشاكل العصر وقضايا الأمة الملحة، وتعود بك بدل ذلك إلى إشكاليات عصر سابق هي من كتب الضلال.

ونخلص إلى أنه إذا كانت المقاصد الشرعية لب الشريعة وروحها، والمجسدة لإرادة المشرع على تنفيذها، ولهذا الهدف أفرغها سبحانه في أوامر ونواه، وقواعد وأصول عامة، فالأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وبالتالي

كل منظومة المباحث اللفظية في أصول الفقه أشكال للتعبير عن إرادة المقاصد، أو وسائل للتوصل بها إليها بغية تحقيق الهدف وهو تطبيقها، ويتفرع عن هذا المعنى، أنه عند تطبيق أي حكم في الشريعة، إذا تبيَّن، أو غلب على الظن أنه يفضي في ظرف من الظروف إلى حال يناقض هذه المقاصد التي استهدفها التشريع، فإن الحكم لا يجوز المصير إليه بحال من الأحوال، وخلاف ذلك لا يقول به عاقل فضلاً عن مجتهد، لأن القصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي، لذا قال الشاطبي: أصل النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً سواء أكانت الأفعال موافقة أم مخالفة، وكلام الشاطبي في هذا الإطار يؤسس لنظرية الباعث في الفقه الإسلامي، ومباحثه في هذا الحقل رد على بعض رجال القانون النافين أن يكون الفقه الإسلامي قد اعتبر الباعث في تشريعه[1]، في حين يمكن تصيد هذه النظرية أيضاً في أصل اعتبار الاستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة.

قاعدة مراعاة الخلاف:

ومن القواعد التي روعيت لارتباطها بقاعدة اعتبار المآل في التشريع، قاعدة مراعاة الخلاف. ومفادها أن فعلاً إذا وقع، بعض الفقهاء يعتبره صحيحاً والبعض الآخر يعتبره باطلاً، كاختلافهم في تزويج البكر البالغة الحرة نفسها من غير أن يكون ولي، حيث ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يصح نكاح من غير ولي، ومعظم الأحناف على تصحيحه إذا كان الزوج كفؤاً، والجميع اتفق على أن الفعل إذا وقع تترتب عليه آثاره الشرعية، حتى عند من يقول ببطلانه، وهذا منهم مراعاة للخلاف الواقع بين المجتهدين، وترجيح الرأي بالبطلان يؤدي إلى ضرر ومفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، وهو مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع، وفي ذلك يقول الشاطبي: وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه[2] ومن مجموع ما مضى تدرك حرص الشريعة على اعتبار المآل في الأحكام.

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية ٢٠١.

(٢) الموافقات ٤/ ٢٠٤.

الحيل الشرعية:

إن أكثر أحوال موضوعات الأحكام الشرعية وقيودها وشروطها، مما يقع تحت الإرادة والاختيار، وهذه الأحوال يرى العرف والعقلاء أنه بتغيرها يتغير الموضوع الذي رتب عليه الحكم، ومن هنا ذهب البعض إلى الدعوة لحل معضلات الفقه الإسلامي، أو أكثرها على أساس تدخل الإرادة الإنسانية في أحوال الموضوعات الشرعية تغييراً وتعديلاً، وهو ما يسمى عادة بالحيل الشرعية كحل للمشكلات التي يطرحها الواقع، خاصة مع إمضاء الإمام الباقر عليه السلام لها عندما قيل له: إنها حيلة، فقال: نعم هي حيلة للفرار من الحرام إلى الحلال... لكن الظهور القرآني في ذم الحيل، كما هو الحال في حكاية القرية التي كانت حاضرة البحر يعارض الرواية، هنا يجب التمييز بين الحيلة التي ترفع مقصداً شرعياً فيصار إلى النهي عنها وبين غيرها فنجعله مفاداً للرواية!!!

ويمكن القول: إن موضوعات الأحكام أخذ فيها قيد الجري على وفق السنن الطبيعية في تكوُّن أحوالها، وإن كان مع تدخل المكلف على وفق العادة في المعاملات، من كون العقود تابعة للقصود، ورعاية الشكل الجدي للمعاملة لو خليت ونفسها، والبعد عن العبثية، وإلاّ فإن إفساح المجال للأخذ بالحيل يؤدي في النهاية إلى سد باب الامتثال لأكثر الأحكام الشرعية، وليس من الحكمة أن يجعل الشارع باباً لسد طرق امتثال أحكامه، مع ما تجره من مفاسد بتفويت المصلحة المجعولة في متعلق الحكم، يضاف إليه ما ينتج عنها من أثر أخلاقي سيء.

أساس المسألة في المنع من الحيل هو القاعدة النتيجة المتأتية من الاستقراء وتدبر مصادر الشريعة، ومفادها، أن العبرة بالقصد لا بالألفاظ، ولا يعارضها ما جاء من موارد على طبق قضية أن العبرة بالظواهر، أو أننا نحكم على الظواهر والله أعلم بالبواطن، إذ النزاع في أنه: هل يجوز لنا الحمل على الظاهر حكماً، بعد ظهور مراد المتكلم أو القائل على خلاف ما أظهره؟ والقضية الآنفة الذكر

تجري في الأفعال والأقوال التي نجهل معها مراد المتكلم، فنحن هنا مأمورون بالحمل على الظاهر وحسن الظن، يعضده ما روي عن الرسول ﷺ: إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، وقد عده الإمام البخاري دليلاً، وبتعبير آخر أدق، يقوم تحريم الحيل على الاعتداد بالباعث، لذا كان القصد الغير الشرعي هادماً للقصد الشرعي، فالهبة مثلاً شرعت لاستجلاب المودة، فاستعمالها هروباً من الزكاة استعمال لها في غير القصد الشرعي.

والباعث هو ما يعبر عنه علماء القانون بالنزعة الذاتية في المعاملات، فإذا تبين أن مشتري العنب مثلاً يهدف إلى جعله خمراً، بطل العقد ولغي الالتزام به، هذا ما عليه المالكيه والحنابلة، أما الأحناف والشافعية فعلى رعاية النزعة المادية الموضوعية، ولا يبحثون عما يتعلق بنشأة الالتزام، أو صحته خارج نطاق العبارة المنشئة له، كالبحث عن غايتها النهائية، فلا كلام لهم عما هو خارج عن النطاق التعبيري الفني الذي هو مظهر للإرادة، فما دامت سلامة الكيان الفني التعبيري متحققة، فمعنى ذلك أن الآثار لهذا العقد تترتب، وجاء في مختصر الطحاوي: من كان له عصير فلا بأس عليه في بيعه، وليس عليه أن يقصد بذلك إلى من يأمن منه ان لا يتخذه خمراً دون من يخاف عليه ذلك، لأن العصير حلال، فبيعه حلال، كبيع ما سواه من الأشياء الحلال، مما ليس على بائعها الكشف عما سيفعله المشتري فيها، وإنما جاز هذا العقد إذا لم يذكر فيه صراحة ولا ضمناً، أن يتخذه المشتري خمراً، فالبيع في هذه الحالة صحيح، ولو اتخذه المشتري بعد ذلك خمراً، وذهبت الإمامية إلى حرمة البيع إذا كان جزء العلة الأخير لصنعه خمراً، كما في المكاسب.

وعليه، فمن قال بالحيل، حمل النزعة الموضوعية في العقود، واكتفى بالعبارة الظاهرية والإرادة الظاهرة، وأقصى جانباً البواعث النفسية، ولم يجعلها مؤثرة في صحة العقد أو فساده، ومن منعها أخذ بنظرية الباعث وبالنزعة الذاتية في العقود، سواء أسفر عنه التعبير الصريح في متن العقد، أو لم يسفر، نعم مع التصريح بالباعث، واقترانه بالعقد، فإنه يبطله، كأن يصرح مشتري العنب، بأنه

يريد صنعه خمراً[(١)].

والكلام في أن الباعث إذا لم يتضمنه التعبير، هل يبطل به العقد أو لا، فمن أخذ بالنزعة الذاتية أبطله، وأبطل الحيل طراً، وأما من أخذ بالنزعة الموضوعية، فصححه وصحح الحيل، لأن العبرة عنده بمحل العقد، فإذا لم يصرح في محل العقد بالباعث الفاسد صراحة أو ضمناً، فهو صحيح، كبيع السلاح لغير المسلمين.

وعلى القول بالنزعة الذاتية مذهب أحمد ومالك، قال ابن القيم: القصد روح العقد ومصححه ومبطله، فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ فإن الألفاظ مقصودة لغيرها، ومقاصد العقود هي التي تراد لأجلها، فإذا ألغيت، واعتبرت الألفاظ التي لا تراد لنفسها، كان هذا إلغاءاً لما يجب اعتباره، واعتباراً لما يجب إلغاؤه. وفي موضع آخر: وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها، أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، أو صحيحاً أو فاسداً.

وفي الشرح الكبير للدردير والدسوقي عليه: ويمنع بيع كل شيء علم أن المشتري قصد به أمراً لا يجوز[(٢)].

ويرشدك إلى أخذ مالك بمبدأ الذاتية، تشدده في الأخذ بمبدأ سد الذرائع، فقد أوجبوا كي يكون التصرف نافذاً وسليماً، أن يكون قصد المكلف من الفعل موافقاً لقصد اللّٰه تعالى في التشريع، وبإمكاننا الجزم بأن كل من قال بسد الذرائع يلزمه المنع من الحيل، إلاّ في الحيل الشرعية التي تغير موضوع الحرام بصورةتنتفي معه علة الحرمة، ولا يخرم مقصداً شرعياً، كأكثر ما جاء في كتاب المخارج في

---

(١) مختصر الطحاوي ٢٨٠ مصادر الحق في الفقه الإسلامي للسنهوري ٤/ ٥٣. والمعنى نفسه نجده في الأم للشافعي ٣/ ٦٥ كما سيأتي.

(٢) أعلام الموقعين٣/ ٨٢ - ٨٤ الدريني، نظرية التعسف ١٩٥.

الحيل للشيباني[١] لأن الحيلة وسيلة للوصول إلى تحليل الحرام تمسكاً بالشكليات، وكذلك يمنع الحيل من يقول بنظرية التعسف في استعمال الحق؛ لأن التحيل تعسف، فهو اتخاذ أمر ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي ومقصد شرعي، فمآل العمل بالحيلة خرم قواعد الشريعة، في حال أن استعمال الحق يجب أن يكون الغرض الذي شرع لأجله، ولو لم يترتب عليه ضرر بأحد، وإبطال التحيل إنما جاء من جهة أنه مخالف للحكمة الغائية التي قررت له، فالمتحيل متعسف لمناقضته لغرض الشارع، وأيضاً، الحيلة مناقضة لمقاصد الشريعة، لأن الغرض من الأحكام هو المقصد الشرعي منها، لا لأنها وسيلة إليه، والحيلة هدم لهذه المقاصد تحت ستار الحقوق والواجبات، وهو عين التعسف الهادم لهذه المقاصد، وإذا لم تهدم مقصداً شرعياً فلا موجب لمنعها، وجامع الكل النظر في مآلات الأحكام، واعتبارها عند الامتثال، وأن لا يترتب على تحويل حكم إلى آخر بواسطة مشروعة في الأصل بطريق الحيلة هدم لمقصد شرعي.

وبتعبير آخر، التفصيل في هذا الباب حسن، فما كان من الحيل يتعارض في مآله مع مقصود الشارع، أو يهدم أصلاً من الأصول التي اعتبرها الشارع كرعاية المصلحة، ودرء المفسدة، منعناه وحرمناه، لأن الحيل حينئذٍ، تهدف إلى حل ما حرمه اللّٰه تعالى، أو تحريم ما حلله، من إسقاط واجب أو شرطه أو قيده، ولو أجزناه، لفتحنا على الناس باب التحلل من قيود الشريعة وتكاليفها، ولظهرت الأحكام الشرعية بمظهر الرسوم الشكلية الميتة، وتالياً، تنسد السبل الآيلة إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وصار الدين مطية لأصحاب الأهواء لتحقيق مطلوبهم.

أما ما كان منها بخلاف ذلك، بأن كان مآله يحقق مقصداً شرعياً، ويوصل

---

(١) محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٦هـ) المخارج في الحيل، طبع المثنى، بغداد ١٩٣٠ تحقيق: يوسف شاخت، راجع أيضاً، البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية؛ الموافقات ٤/ ٢٠١.

إلى مقصود الشارع من تشريعه، فهو بنفسه مقصد شرعي أيضاً، ومثاله المشهور النطق بكلمة الكفر، لصون النفس عن الهلاك، ويسميها بعض الفقهاء «المخارج» تمييزاً لها عن الحيل، فالمخارج إذا توخاها الفقيه حين يعمل ضمن قواعد رفع الحرج والمشقة، والأخذ بالعناوين الثانوية، فهو لا يحتال على الشريعة، بل يستفيد من إمكانياتها المفتوحة، أما إذا غدت مجرد شكليات يتوصل بها إلى غايات رخيصة، فهي خلاف المقصود قطعاً، فما كان من القسم الأول سمي مخرجاً، وما كان من القسم الثاني نسميه حيلة، وهو القسم الذي ينبغي إقصاؤه جانباً، والإعراض عنه، لأنه مع تعارض مآلاته مع مقصود الشارع من جلب المصالح ودرء المفاسد، كيف يصاغ منه حل لأزمات الفقه المعاصرة؟ وهو في حقيقته انحلال للفقه، وكيف يلجأ إلى الحيل فقيه، يؤمن بشريعة بنيت قواعدها وأسسها على رفع الحرج، ونفي الإصر والأغلال، وهل العمل بالحيل إلاّ بعد التسليم المبطن بوقوع الحرج في الشريعة التي بنيت على التخفيف والرحمة؟ ومن تتبع بعض موارد مجاري الحيل في كتاب المخارج للشيباني وكتاب أعلام الموقعين لابن القيم، ظهر له أن الحرج متأتٍ من إعمال آليات إنتاج الأحكام الفقهية بعيداً عن المقاصد والغايات والمآلات الموافقة لها.

أما الأخذ بالمخارج، فلا ينبغي الإشكال في مشروعيته، إذ العبرة بتحقيق المقاصد والمآلات، هو القسم الذي ينبغي إدراج ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من جواز التصرف بقيود الموضوع، أو شروطه، وأنه هروب من الحرام إلى الحلال فيه، وهو حاصل هنا، لكن، هل يمكن لفقه المخارج أن يحقق التطور والتجديد المنشود للفقه الإسلامي؟ أما ما لا نص فيه، وهو الذي يحتل مساحة كبيرة في الخارطة الفقهية، فهو خارج عن نطاق إعمال المخارج، لأن فقه المخارج يفترض أحكاماً جاهزة، يتأتى منها حرج ومشقة، كما قلنا. أما الأحكام الموجودة في الفقه، فأكثر أشكالها عفى عليها، وطوتها مقتضيات الزمان والمكان، وهو ما يجعلنا نصل إلى النتيجة التالية: إن نطاق عمل المخارج محدود جداً، ولا يرقى إلى مستوى يجعل منه آلية تطوير، ويريد القائل بالحيل تأكيد القدرة على

تجاوز الخوض في مقتضيات الزمان، وتفاصيل مسائله عن طريق آلية جاهزة ومعروفة في تراثنا الفقهي، كما عند الأحناف وأتباع الشافعي (لأن الشافعي نفسه منع من الحيل) وهو فقه الحيل والمخارج، وهو بحث عادة ما يدرجونه ضمن الكلام في قاعدة سد الذرائع وفتحها، أو تتمة له، لذلك رأينا الشاطبي حين عرف التعسف أدخل مفهوم الحيلة في معناه، ويبدو أن شرطية القصد هي المائز بين الحيل وسد الذرائع، حيث تشترط في الحيل ولا تشترط في الذرائع، وهو ما يظهر من التعريف التالي: الحيلة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر...

بيد أن هذا المائز، أضيق من أن يلغي التقاطعات بينهما كما يظهر من أمثلة النسب بين الذريعة والحيلة، فراجع.

هذا، ويظهر من أدلة القائلين بالحيل، فقدانهم التمييز بينها وبين مفهوم المخارج، فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٤٤]، وبأن أحكام الفقه ظنية لا مانع من إجراء الحيل فيها.

أما الآية فالاستدلال بها مبني على القول بحجية شرع من قبلنا، وعلى عناية خاصة في الآية لإجرائه في غير الحدود، والقاعدة المتسالم عليها من أن المورد لا يخصص الوارد، حاجتها للدليل أولى من أن تكون حجة، إذ لعل في المورد خصوصية، تنفي الأولوية التي ادّعاها الألوسي في تفسيره للآية(١) خفيت علينا، إلاّ مع إعمال قاعدة عدم الدليل دليل العدم.

أما ظنية الأحكام، فينبغي التعامل معها معاملة القطع؛ لقطعية دليل حجية الطرق الظنية عندهم.

وعلى كل حال، ساهمت نظرية المقاصد في تاريخ الفقه في لجم تيار الحيل

(١) تفسير الألوسي ٢٣/٢٠٩.

في التشريع وعززت فكرة أن الفقه الإسلامي ذو نزعة ذاتية إلى جانب النزعة المادية والموضوعية، من جهة اهتمامه بالدوافع النفسية للفعل، ومن هنا كانت قاعدة الأمور بمقاصدها، وقاعدة أن العبرة بالقصود لا بالعقود، وما شاكلها من القواعد المأخوذة من قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى (رواه البخاري ومسلم)[1] وإذا كانت الأمور بمقاصدها ومآلاتها، فيجب مراعاة أثر الزمان والمكان في حصول التعسف في استعمال بعض الحقوق الثابتة شرعاً مثل حيازة الموارد الطبيعية (فقه البيئة) والمتعة...

ومن هنا، أرست الشريعة فكرة الباعث كقيد يرد على التصرف بعد أن أسست لمبدأ الرضائية في العقود القائم على احترام سلطان الإرادة، وهو المبدأ الذي يقضي بأن يتم العقد، وينتج آثاره بمجرد اتفاق إرادتين دون توقف على شيء من الإجراءات والمراسيم الشكلية، مع كون العقد موافقاً للشرع.

وبذلك ضمن الفقه الإسلامي الأخذ بخير النزعتين: الموضوعية، فألزم بتضمن صيغة العقد صراحة ما يدل على الباعث، أو يستخلص من طبيعة محل العقد، فضمن بذلك استقرار المعاملات، وإلاّ لادعى الطرف الآخر بطلان العقد لفساد الباعث. والذاتية: حيث راعى سلامة القصد والباعث في العقود تحقيقاً للمقاصد الشرعية.

نظرية التعسف في استعمال الحق:

التعسف: هو ممارسة فعل مشروع في الأصل بمقتضى حق شرعي ثابت، بعوض أو بغير عوض، أو إباحة مأذون فيها شرعاً على وجه يلحق بغيره إضرار أو يخالف المقصد الشرعي فيها، وهي حكمة التشريع، لأن التصرف الجزئي يجب أن لا يتنافى مع ما تقتضيه القاعدة الكلية، فأصل الفعل جامع للمشروعية وإنما التعسف في كيفية أدائه أو مآله، حيث الحقوق في الشرع مجرد وسائل،

(١) مجلة الأحكام العدلية، مادة (٢) ابن تيمية، إقامة الدليل على بطلان التحليل، ابن القيم، إغاثة اللهفان، وأعلام الموقعين.

وبذلك يندفع ما قاله: «بلانيول» الفقيه الفرنسي منتقداً النظرية: إن العمل الواحد لا يصح أن يكون في وقت واحد معاً متفقاً مع القانون ومخالفاً له، وهو إشكال متأتٍ من إغفال تعدد الجهة.

وهي من النظريات القانونية الحديثة في صياغتها الفنية التعبيرية فحسب، لأنها في جوهرها حاضرة في الشريعة الرومانية وإن كان الرومان لم يأخذوا بها فاشتهر عندهم: أن من استعمل حقه لا يضر أحداً.

وشهد تاريخ الفقه الإسلامي إبان تطوره نحتاً لمصطلح التعنت، وعبر عنه الشاطبي بالاستعمال المذموم للمباح قال: فلم يزل أصل المباح، وإن كان مغموراً تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم، وجاء التعبير عن التعنت في الطرق الحكمية بالمضارة في الحقوق عند الكلام على رواية سمرة بن جندب[1]، لكن مع ذلك نؤثر التعبير بالتعسف لدقة العبارة؛ لأن المضارة تكون عن قصد وعن غير قصد، وقد لا يكون هناك إضرار كزواج التحليل عند من يمنعه، وعقد المتعة عند من يجيزه بصورته الراهنة!!! بل إن نظرية التعسف هذه تعبير آخر عن قاعدة لا ضرر.

(١) راجع حواشي الشرواني، باب بيع الأصول والثمار ٤/ ٤٥٩. المبسوط، كتاب البيع ٢/ ١٥٧. حاشية رد المحتار لابن عابدين ٥/ ٤٣ تحت عنوان: «مطلب مهم في حكم الشراء بالقروش في زماننا». مغني المحتاج ٢/ ١١٦، تحت عنوان: «فصل في بيان أداء غير المسلم فيه عنه وقت أداء المسلم فيه ومكانه. قال فيه: (فإن كان للمؤدي غرض صحيح) في التعجيل (كفك رهن) أو براءة ضامن (أجبر) المسلم على القبول، لأن امتناعه حينئذٍ تعنت (وكذا) يجبر عليه لخوف انقطاع الجنس عند الحلول أو (لمجرد غرض البراءة) أي براءة ذمة المسلم إليه (في الأظهر) وكذا لا لغرض كما اقتضاه كلام الروض، لأن الأجل حق المدين، وقد أسقطه فامتناعه عن قبوله محض تعنت. وفي موضع آخر منه، ٢/ ٨٨ قال: فصل في بيع الثمار والزرع وبدو صلاحهما:
تنبيه: عبارة المهذب والوسيط: إن لم يتضرر الآخر ويؤخذ منها، عدم المنع عند انتفاء الضرر والنفع، لأنه تعنت.
وفي حواشي الشرواني أيضاً ٥/ ٣٣، ٨٨ قال في شرح العباب: محل عدم إجباره على قبول المثل إن تعلق بخصوص تمر القرية غرض للمسلم كنضجه ونحوه، وإلاّ أجبر على القبول، لأن امتناعه منه محض تعنت. وراجع الموافقات ٣/ ٢١٩. الطرق الحكمية لابن القيم ٣١٠.

هذا، وقد استدل البعض بجملة من الآيات والروايات على وجود نظرية التعسف بالإسلام فمن القرآن بآية الرضاعة ﴿۞ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وآية الطلاق: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]، وآية الميسرة: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، وآية الوصية: ﴿۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢].

ومن الروايات، بحديث لا ضرر، ولا ضرار، وحديث سمرة بن جندب، وحديث لا يبيع حاضر لباد، غير أن الاستدلال بالنصوص لا يخلو من ضعف، لأن النص على تقييد حق الأب أو الأم اعتبار وجعل شرعي، يفيد أن هذا الحق من أول الأمر جعل مقيداً، فالولاية للأب ليست مطلقة في مرحلة سابقة ثم قيدت بعد ذلك، بل هي مقيدة حدوثاً وجعلاً بعدم إضرار الوالدة، وهو ما يخرجها عن موارد النظرية، وفي الحقيقة يستحيل إفادة دليل على النظرية بالنص لأجل أنه يفيد هذا الاعتبار، وبذلك ينحصر الاستدلال في المقام بالعقل انتزاعاً من النصوص، لا تصريحاً.

أما مناسبة الحديث عن النظرية هنا، وهذا الحرص على إدخالها عنوة في موضوع تكشُّف السبل إلى تطوير الفقه، فيعود إلى الاعتقاد بأنها من النظريات الناهدة ـ مع إجراء بعض التعديلات والتوسع في المفاهيم ـ والتي تمتلك قيمة توظيفية هامة، شرط الالتفات إلى هذه التعديلات، وتلك التوسعات، وهو توظيف لا يخرج عن الإطار الكلي الذي يهدف إلى السلطة على تغيير الحكم في الوقائع، أو وقف العمل به، بجامع أن مآلات الأحكام عند التطبيق مخالفة للمقصد الشرعي الذي روعي عند اعتبار الحكم، وبهذه الخصيصة، يتسع ميدان عمل هذه النظرية إلى ما هو أوسع مما يمكن أن تتحرك فيه نظرية تغير الأحكام بتغير الأزمان والأمكنة والأحوال؛ لأن تخلف المآلات والنتائج عن المقاصد والأغراض، كما يكون في الأحكام الإجرائية والتدبيرية الزمانية، يكون في الأحكام الثابتة ـ ولا حاجة للتذكير بخروج العبادات في الجملة (العبادات المحضة) ـ وإن أبيت إلاّ اتحادهما في مورد العمل فلتكن النظرية إضافة كمية على لائحة التخريجات النظرية الساعية إلى تحريك الفقه، ومن هنا، وعلى غرار نظرية الحيل الشرعية، ترتبط نظرية التعسف بأصل سد الذرائع ارتباطاً وثيقاً، من جهة اتحادهما في وجوب النظر في المآل عند التطبيق، أو التزام الأحكام الشرعية، إلاّ أنه في نظرية الحيل، يلاحظ الباعث أو القصد إلى فعل مشروع للوصول إلى خلافه، بينما في نظرية التعسف قد ينظر فيها إلى العنصر النفسي، وحينئذٍ يكون قصد الضرر، واستعمال الحق دون منفعة ظاهرة قرينة عليه، لكن النظر الأساسي في النظرية هو ملاحظة العنصر المادي، أي النتيجة المادية الواقعية المترتبة على الفعل وإن لم يقصد الإضرار، وبينهما عموم مطلق، يعضده قول «جوسران» عن التعسف: هو التحايل على الوظيفة الاجتماعية للحق[1].

ومن جهة أخرى، تحد النظرية من غلواء المذهب الفردي والمذهب الاجتماعي في القانون؛ وصولاً إلى إقامة توازن بين المصالح الفردية العامة من

(١) روح الحقوق ونسبيتها، نبذة ٢٩١.

جهة أن مراعاة كلا المصلحتين معتبر في التشريع الإسلامي، لذا يعجز المذهب الفردي والمذهب الاجتماعي عن التنظير لنظرية التعسف؛ لأن المصلحة العامة ضعيفة الحضور فيه، والآخر بالعكس، فالقول بالتعسف يقوّض أصل المذهبين، وبما أن التعسف يقوم على وجود تناقض وتعارض بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وهو منتف في حالة القول بالمذهب الفردي فقط، أو بمذهب التضامن الأجتماعي فقط، فلا بد من الاعتراف بكلا المذهبين حتى يمكن ضلوع النظرية بإقامة التوازن.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد لاحظ هذه النظرية تحت عنوان التعنت في مقام العمل، فإنه قد لاحظه أيضاً في مورد الأفعال النظرية، فالمجتهدون عدلوا عن قياس جلي إلى قياس خفي، ـ وهو ما يعرف عندهم بالاستحسان الذي هو في جوهره خطة ووسيلة لدرء التعسف في الاجتهاد ـ لأسباب ذكرناها، لأنهم رأوا أن نتيجة القياس الأول ذات مآل تعسفي، فالفقهاء المتقدمون إذاً ، عرفوا التعسف في الاجتهاد إلى جانب التعسف في الأفعال الواجبة والمباحة، وقد نظروا في هذا المبحث تحت عنوان: هل تنخرم مناسبة الوصف بمفسدة تلزم مساوية أو راجحة[1]؟ وهو دليل على تحكم نظرية المقاصد بعلل القياس، وحكومتها عليه من جهة أن مآلات الأحكام التي تتنافى ومقاصد الشريعة، تبطل مناسبة العلة لما بني عليها من حكم، لذا كان سوء النتائج المترتبة على الإمعان في الجري على مقتضى القواعد مع قطع النظر عن المآلات والظروف الملابسة، يحقق التعسف الاجتهادي في الفروع؛ لأن الظروف وتغيرات الزمان والمكان لها مدخل في تشكيل علة الحكم وبلورتها بما يترك تغيرها من آثار في مآل تطبيقه.

وطمعاً في شمولية البحث، ينبغي عدم تجاوز الفرق بين التعسف في استعمال الحق وبين نظرية التعدي، حيث لا مشروعية ولا حق، لأن النظر الدقي يعادي القول بترادف مفهومي التعسف والتعدي، ذلك لأن التعدي هو الفعل الغير

(١) مسلم الثبوت ٢/ ٢٦٤، موافقات ٤/ ٨٩.

المشروع في ذاته، بينما التعسف هو الفعل المشروع في ذاته، لكن عيبه أن مآله مخالف لقصد الشارع من تشريعه، وهذا المآل عمل غير مشروع لكن بالعارض لا بالذات كما عليه التعدي، فالتفرقة أن الفعل بالتعدي يكون غير مشروع في ذاته، وفي التعسف يكون المآل غير مشروع لكن بالعارض، أما الفعل الذي أوصل إلى هذا المآل فهو مشروع في نفسه، لكن هذا الفرق غير فارق في حقيقتهما، لأن كلاهما فعل تحقق فيه التجاوز للحق، هذا في الفعل وذاك في المآل، وإذا أردنا التمييز على هذا الأساس لم تكن فائدة قانونية تترتب على هذا الأساس والتقسيم، وإن كان ثمة ثمرة فإنها لا تخرج التعسف عن جنسه، وهو التعدي، لتضمنه حدّه الحقيقي، وهو ما يجعل التعسف نوعاً من التعدي، وفقدان النية في التعسف المسبب لا يخرجه عن كونه تعدياً؛ لأن النية والإهمال والتقصير أو مظنة ذلك خارجة عن ماهية التعدي وحدّه، وبتعبير آخر، الإرادة خارجة عن حقيقة التعسف، وهو ما يجعل هذه النظرية فرعاً لقاعدة سد الذرائع التي تجري حتى مع فقدان عنصر الإرادة، لأنه أجنبي عنها، فنظرها منحصر في مآلات الأفعال.

وأيضاً، لا يمكن إدراج نظرية التعسف ضمن أفراد التعدي بطريق التسبيب، لوجود موارد لا تسبيب فيها، كما هو الحال في موارد نظرية العذر، ونظرية الظروف الطارئة حيث لا تعدي أصلاً، وتحقيقاً لمقتضيات العدالة تؤدي نظرية الظروف الطارئة إلى نقض العقود وإلغائها[1].

وبعيداً عن النزاع حول النظرية بين «جوسران» المناصر لها، وبين «بلانيول» القائل بتناقض التسمية، وتالياً، العجز عن تصوير النظرية بناءً على أن من يسيء استعمال حقه، يتجاوز حدود هذا الحق، فيكون عمله بلا حق، توجد مجموعة من الحقوق خارج محال عمل هذه النظرية، اصطلحوا على تسميتها بالحقوق

---

(١) عن التعسف في استعمال الحق راجع الموافقات ٢/ ٣٤٨، ٤/ ٢٠١، أعلام الموقعين ٣/ ١٢٠، الوسيط للسنهوري ١/ ٤٥٧، المحلي لابن حزم ٨/ ٢٤٢، الدر المختار، شرحه لابن عابدين ٥/ ٧٣٠، الأم للشافعي ٣/ ٢٢٢، فتح القدير ٥/ ٥٠٦، القوانين الفقهية لابن جزي ٣٤١.

المطلقة أو المجردة عن السبب، كما عند «جوسران» بمعنى أن المستعمل لهذا الحق لا يلزم بإبداء السبب، كقبول الزواج أو رفضه، ومثل حق طلب القسمة الجبرية، وحق رفض التعاقد مع عدم كون الرافض محتكراً، وحق الواقف في إدخال وإخراج من شاء، والظاهر أن حق الطلاق في الإسلام ليس منها، كما يظهر من الروايات التي يطلب فيها الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام السؤال عن سبب الطلاق، بل الظاهر أن الحقوق في الإسلام مقيدة دائماً عدا بعض الحالات القليلة والخاصة جداً، وهو مفاد حديث لا ضرر، وأصل المسألة، أن الحق في التصرف ليس مطلقاً، بل مقيداً بعدم إضرار الغير[1] وهو ما يشير إلى أن مراعاة المآل في الشريعة معتبر بقول مطلق، وداخل في طبيعته وبنيته الذاتية، وعليه فالإمعان في الجري على طبق القواعد الفقهية والأصولية بقطع النظر عن الظروف الملابسة، يؤدي إلى التعسف في الاجتهاد الفروعي، وهو ما يسمى بالتعسف من حيث المآل.

لكن إذا كان هذا هو مستند التعسف، فيمكن التساؤل إذا تعسف الإنسان في استعمال حقه من دون وقوع ضرر على الغير، لكن وقع ضرر على نفسه، فهل يكون مشمولاً لحديث لا ضرر أيضاً؟ هذا ما تقتضيه القواعد، لكن إذا تعسف بما لا يضر مطلقاً، لا له ولا عليه، هل يجوز له ذلك، كأن يصرف مالاً كثيراً في نفسه وقليلاً قياساً على مجموع ماله، لا يضر بنفسه ولا بغيره، بل قد يفيده، هل يمنع لنفس المدرك، أو تشمله قواعد أخرى كالمنع من الإسراف؟.

واعتبار المآل حاصل في الشريعة في الجانب السلبي أيضاً مضافاً إلى الجانب

(١) الأم للشافعي ٣/ ٢٢٢، نيل الأوطار للشوكاني ٥/ ٢٦١، المحلى ٨/ ٢٤١، ٤٢٢، تبصرة الحكام ٢/ ٢٥٤، معين الحكام للطرابلسي ٢٤٤، جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢٦٧، نظرية التعسف للدريني ١١٣، ١٢٢، والحديث. رواه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، ٢٦، باب: القضاء في المرفق، رقم ٣١ ج ٢ ص ٧٤٥، وابن ماجه في سننه في كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره ج ٢ ص ٧٨٤، والدار قطني في سننه، كتاب عمر إلى أبي موسى، رقم ٨٤ ج ٤ ص ٢٢٨، والحاكم في المستدرك وصححه ج ٢ ص ٥٧، ٥٨، والبيهقي في السنن ج ٦ ص ٦٩، ٧٠.

الإيجابي، ومن هنا حرم الاحتكار، وهو المنع عن بيع السلعة تربصاً بالغلاء، وحكم الشريعة بعدم نفوذ المنع من الإرث لسنة في المطلقة في مرض الموت، فإنه قائم على المنع من التعسف في استعمال حق الطلاق، والمعنى نفسه وراء الدعوى إلى وضع قانون يلزم الزوج بدفع تعويض إزاء إيقاع الطلاق التعسفي، أو بلا سبب مقبول، بحيث يكون التعويض رادعاً، وكذلك الأمر في إيجاد وسيلة إلى الحد من سلطة الزوج وحقه شرعاً في التعدد بإلزامه بالعدل الذي يتضمن المكنة... ومن هنا أيضاً وجب على صاحب البناء الذي يريد أن ينقضَّ إقامته، إذا كان في تركه مفسدة، ومن هذه الأمثلة تعلم أن المراد بالمصلحة، ليس مجرد المنفعة الشخصية، بل المراد المصلحة التي تتلائم مع النظام التشريعي العام، ومنها يعلم أيضاً، أن موضوع التعسف لا يقتصر على الأمور المالية، بل يشمل المنافع كتعسف العمال إذا تغالوا بالأجر.

وهكذا، كلما اتسعت دائرة النظام العام في التشريع، ضاق مجال سلطان الإرادة فيه، ففي ظل اقتصاد الإنتاج الكبير ينبغي الاقتصار في الضمان بسبب التعسف على النتائج المادية من دون الاعتبار للخطأ، لتعذر إثباته، فتحمل التبعة حاصل ولو لم يثبت ارتكاب الخطأ، فالعبرة بالمآل والآثار المادية للتعسف، وبذلك يكون حق الملكية مقيداً بعدم إفضائه إلى ضرر الغير، كما عليه مالك، وأحمد، وظاهر قول فقهاء الإمامية، وأبو حنيفة والشافعي، وابن حزم، وإن لم يقيدوا الحق قضاءً، إلاّ أنهم قيدوه ديانة، ذهاباً منهم إلى عدم شمول دلالة حديث لا ضرر لهذه الحالة.

وضح مما سبق، أن الحقوق في الإسلام وسيلة أمن وعمل، وليست معاقل للأنانية والإضرار بالغير، أو الغلو. بتجاوز الحدود وإن جر نفعاً، كمن يزرع أرض غيره بدون إذنه تعدياً، وإن لم يتحقق به تعسف.

وبذلك ندرك أهمية الاجتهاد التنزيلي، وتكييف النصوص مع الواقع في عالم التطبيق، وعليه، فلا يكفي أن يكون اللفظ بيناً (الحلال بين والحرام بين...) لأنه قد ينشأ من عالم التطبيق مشاكل في النص: وهو ما أدركه الأصوليون وتكلموا عنه

ضمن اصطلاح «اللفظ الخفي» وهو اللفظ الواضح في دلالته على معناه لغة، لكن عند التطبيق ينشأ الخفاء، وبتعبير آخر، اللفظ الخفي هو للفظ الواضح الدلالة على معناه لغة، وإنما نشأ الخفاء من التنزيل، بخلاف اللفظ المشكل، فهو اللفظ الذي خفي معناه خفاءً ناتجاً عن نفس الصيغة.

معايير التعسف في الفقه الإسلامي:

لا يحكم بالتعسف إلاّ مع تحقق المعايير التالية:

١ ـ استعمال الحق لمجرد قصد الإضرار بالغير.

٢ ـ انعدام التناسب بين مصلحة صاحب الحق والضرر اللاحق بالغير، بمعنى أن يستعمل الإنسان حقه المشروع، يقصد به تحقيق مصلحة، أو دفع ضرر، فيترتب عليه ضرر بالغير أعظم من المصلحة المجلوبة والضرر المدفوع، أو مفسدة أعظم، أو مساوية لهما.

٣ ـ عدم مشروعية المصالح التي قصد تحقيقها من استعمال الحق، بمعنى أن يستعمل حقه المشروع، يقصد تحقيق غرض غير مشروع مغاير للغرض الذي وضعه الشارع.

٤ ـ أن يستعمل الإنسان حقه الثابت في ملكه، أو يقصد استعمالاً غير متعارف عليه بين الناس.

٥ ـ أن يستعمل الإنسان حقه الذي يكون بطبيعته عرضة لترتب الضرر عليه عند عدم الاحتراس، لكنه يستعمله دون احتراس فيما يمكن فيه الاحتراس، فيفضي هذا إلى الضرر بالغير، وأكثر ما يكون هذا في التعسف في استعمال السلطة، كونها حقاً معطى لأولياء الأمور، الفقيه أو غيره.

وبملاحظة هذه المعايير، تدرك التباس معنى التعسف عند بعض الفقهاء المعاصرين، فمثلاً، ذهب الشيخ أبو سنة إلى أن التعسف: هوتصرف الإنسان في حقه تصرفاً غير معتاد شرعاً، وهذا التعريف يعني أن صاحبه لم يؤسسه على تضييق فكرة الحق في الفقه الإسلامي وتقييده.

لكن إذا حفر صاحب الأرض بئراً قرب بئر جاره فذهب ماؤه، عد متعسفاً مع أن تصرفه معتاد شرعاً، أو يحدث في ملكه دقاً أو هزّاً وما شاكل فيؤثر على جاره، فهو تعسف أيضاً مع أنه معتاد شرعاً، والتعريف فوق ذلك، يخالف مفاد راوية سمرة بن جندب، فإن عمل سمرة معتاد شرعاً، كما لا يخفى، ولو كان القيد في هذا التعريف أن يكون المآل معتاداً بدل التصرف لكان أمتن.

هذا، وينبغي عدُّ هذه المعايير غالبية، وإلاّ فالضابطة العامة في التعسف، عدم استعمال الحق فيما شرع له، ويضاف إلى ذلك أن التعسف، يدخل تحت المسؤولية التقصيرية، لانطباق أركانها عليه، وهي: الخطأ ـ والضرر ـ والعلاقة السببية بين الخطأ الضرر.

ومتى ما تحققت المعايير السابقة للتعسف ترتبت الآثار التالية: التعويض عن الضرر؛ والتعزير، ووجوب رفع الضرر، وإبطال المفاعيل الحقوقية للفعل المتعسف فيه، ومن ثمَّ المنع عن ممارسة هذا الحق بالصورة التعسفية، أي الحجر عليه، فالحكم بالضمان على المتعسف، مبني على عدم جواز الفعل، وهو المفهوم المخالف لما قاله الفقهاء وفي مقدمتهم، أبو حنيفة، والشافعي، وحنبل، من أن الجواز الشرعي ينافي الضمان، وهو مختار بعض فقهاء الإمامية فيمن تصدق باللقطة بعد التعريف عنها سنة، فإنهم ذكروا أن المكلف باختياره التصدق باللقطة على التملك وإبقائها أمانة، قد عمل بما هو جائز شرعاً، فكيف يضمن بعد ظهور صاحبها؟

وكما هو واضح، فإن جميع الحقوق، يمكن أن تكون موضوعاً للتعسف المذكور، سواء أكان الحق للّه تعالى، أم للعبد، أم مشترك بين اللّه تعالى والعبد، أي تعود منفعته للفرد أو الجماعة، أم كان حقاً منفرداً، وهو الحق القائم بمحل مدرك بالحس، أم كان مجرداً كحق الشفعة، والحقوق السياسية، وحقوق التأليف (الحق الأدبي) وحق براءة الاختراع، وإن ذهب بعض الفقهاء إلى أن الحقوق المجردة لا مالية لها.

ويعد الحكم الشرعي، هو منشأ الحق في الفقه الإسلامي إلى جانب الحقوق الطبيعية، لذا أخذ في التشريع الإسلامي قيد لبي، بأن لا تكون مآلات الأحكام ذات ضرر راجح، وإلاّ لزم إيقاف العمل بالحكم، ودخوله في حالة الكمون، وبروز أو حكومة قواعد وأحكام أخرى، لأن المفروض في نظرية التعسف، أن الأصل فيها قائم على أساس معالجة الواقع في ضوء مفهوم العدل، فالفقه الإسلامي نظر إلى الحق نظرة إجتماعية، فقيد التصرف فيه بأن لا يؤدي إلى ضرر الغير، وعمدتها رواية سمرة بن جندب(١).

على أن البحث في نظرية التعسف ليس بالبساطة المعروفة مع ملاحظة تعقد المجتمعات، والتضارب العظيم بين المصالح والمفاسد فيها، بل بين ما هو مصلحة وأخرى أهم، والأمر يحتاج إلى خبرة في التشخيص، وبُعد النظر في المآل، فلو استعمل الحق فردياً كان أو اجتماعياً، وتعارض مع مصلحة أخرى أجدر بالاعتبار في نظر الشارع، اعتبر متعسفاً في استعمال الحق المرسوم شرعاً، والضرر هنا واقع في حق نفسه كفرد، فيكون هو الضار وهو المضرور، وكذلك إذا أقدمت الجماعة على فعل مصلحة أو ترك مفسدة، وهناك مصلحة أهم، أو هناك ما هو أكثر مفسدة، عد ذلك تعسفاً أيضاً، وهو يكشف أهمية الاجتهاد التنزيلي. ولا يمكن إدراج مثل هذه الحالات في مفهوم التعدية؛ لأن المصلحة المرجوحة

---

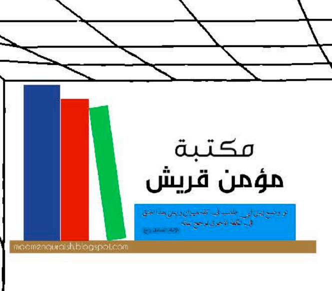
(١) رواه مالك مرسلاً، ورواه غيره من المحدثين مسنداً عن ثمانية صحابة، وهم: (أبو سعيد الخدري، وعبادة بن الصامت، وابن عباس، وعائشة، وأبو هريرة، وجابر وثعلبة بن مالك، وعمرو بن عوف)، فالحديث رُوي بطرق كثيرة يقوي بعضها بعضاً كما ذكر الإمام النووي في الأربعين، بل قال: حديث حسن. وقال ابن رجب: «وقال أبو عمرو ابن الصلاح: مجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبّله جماهير أهل العلم واحتجوا به. وقول أبي داود: أنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف». فالحديث حسن والله أعلم [انظر: نصب الراية ٤/ ٣٨٤، ٣٨٦، مجمع الزوائد ٤/ ١١٠، جامع الأصول ٧/ ٤١٢، جامع العلوم والحكم ٢/ ١١٦، ١١٨].
الموافقات ٢/ ٣٢٢، ٣٤٨، والرواية في سنن أبي داود، باب القضاء ٣٦٣٦، الأحكام السلطانية، أبي يعلي ٢٨٥، جامع العلوم والحكم، ابن رجب ٢٩٦.

معتبرة لو سلمت من التعارض مع المصلحة الأهم، بخلاف التعدي، فإنه لا يكون إلاّ إلى حرام في الأصل لا في العارض، إذاً فالتعسف يوجد أيضاً عند تعارض المصالح، ودرؤه يتخذ صورة ترجيح المصلحة الأهم بعد إجراء الموازنة في التطبيق، أي في الجانب المادي والموضوعي من النظرية.

ولأن التعسف ـ كما قلنا ـ نظر في المآل المطلوب شرعاً، يبحث رجال القانون عادة في علاقة التعسف بنظرية الخطأ، فحق الملكية مثلاً، يخول صاحبه ثلاث سلطات: استعمال ـ استغلال ـ تصرف، فإذا أسيء التصرف، هل يكون ذلك غلواً كي يترتب خطأ، وتالياً مسؤولية تقصيرية، وتعد على حق الغير، أو أنه تعسف في استعمال الحق فحسب؟ وأكثر رجال القانون على اعتبار التصرف هذا تعسفاً، باعتبار أن أصل الفعل جائز، لكن المآل سيء، بخلاف التعدي، فإن أصل الفعل فيه غير جائز ـ كما سبق[1] ـ.



(١) فتحي الدريني، المناهج الأصولية ٨٤.

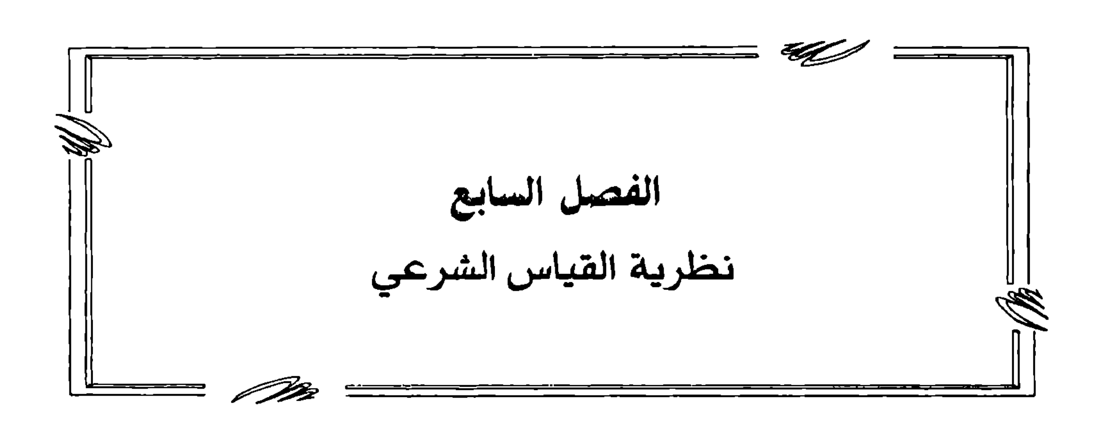


الأفق الضائع

دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد

تأليف
الشيخ علي حب الله

الجزء الثاني



الفصل السابع
نظرية القياس الشرعي

ومن أجل أن ندرك مدى ما أحدثه الشاطبي، أو يمكن أن تحدثه نظرية المقاصد في علم الأصول، ينبغي الانطلاق من فهم منظومة القياس والتي تعد من أغزر المصادر الفقهية الاستنباطية في إثبات الأحكام الفرعية للحوادث، والتي منع العمل بها في الجملة كل من الإمامية، والظاهرية، وأحمد بن حنبل على إحدى الروايتين عنه، ويبدو أن ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم بقيا على مذهب إمامهم في إحدى الروايتين على نفي القياس وإدانته وروي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام جملة من الأحاديث في ذم القياس والعاملين به، فكان من الطبيعي أن تتجه المدرسة الفقهية الشيعية، في تلك الحقبة، إلى نقد الاجتهاد بقوة ومعارضة الاتجاهات الاجتهادية، فصدرت كتب عديدة عن محدثين ومتكلمين من الشيعة أثبت قسماً منهم علماء الرجال، ومن جملتهم: إسماعيل بن علي بن إسحاق النوبختي في كتاب عنوانه: «النقض على عيس بن أبان في الاجتهاد» وعبد اللّه بن عبد الرحمن الزبيري في كتاب عنوانه: «الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس»، وأبو القاسم علي بن أحمد الكوفي في كتاب الرد «على أصحاب الاجتهاد في الأحكام»، وهلال بن إبراهيم في كتاب: «الرد على من رد آثار الرسول واعتمد نتائج العقول». وكذا كتب ابن الجنيد التي هجرت بسبب اعتمادها القياس في إثبات طائفة من الأحكام الشرعية، ولم يعد الفقهاء الشيعة يستندون إليها، بل أن الشيخ المفيد ألّف كتاباً في هذا المضمار تحت عنوان: «النقض على

ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»، كما انتقده في مناسبة أخرى لأنه نسب العمل بالرأي إلى الأئمة من أهل البيت.

وقد تعرض الفضل بن شاذان النيسابوري، أيضاً، في كتابه: «الإيضاح في الإمامة» إلى فرقة المرجئة، ونعى عليهم اعتقادهم بعدم اكتمال دين الإسلام، وأن اللّه لم ينزل على نبيه جميع ما يحتاج إليه الناس، ولم يبين جميع الأحكام، وأن الصحابة ومن بعدهم التابعين اجتهدوا في حل المعضلات، وأعملوا آراءهم الشخصية، ثم أضحت هذه الآراء والاجتهادات «سنة» لم يجد المسلمون بداً من طاعتها.

وقد أكّد الفضل، في إبطاله ادعاء المرجئة، على كمال الشريعة وعلى أن اللّه شرع جميع الأحكام في ما يحتاج إليه الناس، وأن النبيّ ﷺ بلّغها، ولا مكان بعد هذا إلى الاجتهاد البشري، وبعبارة أخرى: إنَّ غنى الشريعة واكتمالها يسلبان الشرعية عن العمل بالرأي والاجتهاد الشخصي.

وقد علل محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى في ٣٢٩هـ) في مقدمة كتابه: «الكافي»، انحطاط المسلمين وتمزق صفهم وظهور الفرق بسبب إعمال الرأي وأخذ أحكام الدين من «أفواه الرجال» وتحكيم الفهم البشري في ساحة الدين بعد أن بيّن اللّه تعالى دينه في كتابه المنزل على نبيه المرسل ﷺ وكل ما يحتاج إليه البشر، ثم استشهد بحديث مروي عن الأئمة عليهم السلام يفيد وجوب اتباع القرآن والسنة، فإذا كان الأنبياء ممنوعين من العمل بالقياس والاستنباط فأولى بالناس العاديين، وهم دون الأنبياء بمراتب عدم العمل به.

كما نجد محمد بن إبراهيم النعماني، تلميذالكليني، أيضاً، يستدلّ، في كتابه: «الغيبة»، على بطلان القول بنقص القرآن والسنة وإضفاء المشروعية على منهج القياس والاجتهاد، ويستدل بهذه الآية: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ثم يستعيذ باللّه ألاّ يكله إلى نفسه لحظة واحدة أو يكون محتاجاً لاجتهاد البشر.

ونرى الشيخ الصدوق، في كتابه: «علل الشرائع»، وبعد أن يتعرّض إلى قصة موسى النبي والخضر. يستنتج أن موسى النبي، مع منزلته عند اللّه وعقله، يعجز عن إدراك أفعال الخضر. ويقول: إذا لم يجز لأنبياء اللّه العمل بالقياس والاستنباط فأولى بالبشر العاديين ألاّ يجوز لهم ذلك، وإذا كان موسى النبي، مع مقامه الرفيع، غير مؤهل للانتخاب، فكيف يجوز للأمة أن تنتخب وفق العقول الناقصة والآراء المتضاربة.

والشيخ المفيد يقصد المعنى نفسه من الاجتهاد في كتاب: «أوائل المقالات»، فالاجتهاد لديه «فهم شخصي»، وهو بمثابة مصدر للأحكام الشرعية في حال غياب النص، فهو من هذه الناحية مرادف للقياس والرأي.

وكذا السيد المرتضى، في كتابه: «الذريعة إلى أصول الشريعة»، وبعد أن يبين المعنى اللغوي للاجتهاد، يشير إلى معناه الاصطلاحي، وهو استنباط الأحكام من مصادرها الشرعية، ويقول في هذا المضمار: إنَّ بعض الفقهاء لا يميزون بين القياس والاجتهاد، ومع هذا كله فهو يصرح بأن الإمامية لا يجيزون العمل المستند إلى الظن رأياً أو اجتهاداً.

والسيد المرتضى يصرح أيضاً، في كتاب: «الشافي في الإمامة» ببطلان الاجتهاد والقياس في الشريعة وأنه لاطائل من ورائهما.

وكذا الشيخ الطوسي، في مقدمة كتاب: «عدة الأصول»، يقول: إنَّ الإمامية لا يعدون القياس والاجتهاد دليلاً شرعياً بل أنهم منعوا من استعماله، ويضيف في باب صفات «المفتي والمستفتي» حول اعتقاد أهل السنة: أن المفتي يجب أن يكون عالماً بالقياس والاجتهاد، وأخبار الواحد وطريقة إثبات الأمارات الظنية: وقد ظهر بطلانها جميعاً ولم تعد أدلة شرعية.

ويقول الفضل بن الحسن الطوسي المتوفى (٥٤٨هـ)، في تفسيره: «مجمع البيان» وحول توضيح الآية: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨]: إنَّ حكمهما لم يكن اجتهاداً لأن الأنبياء لا يستندون إلى الاجتهاد، وهذا هو رأي الإمامية.

وهذا الفهم للاجتهاد نجده أيضاً لدى سعيد بن هبة اللّٰه الراوندي من فقهاء الشيعة في القرن السادس، إذ أنه يتعرّض، في كتابه: «فقه القرآن»، إلى بطلان القياس في الشريعة، ثم يعرج على إبطال الاجتهاد أيضاً، ومع هذا كله فهو يميز بين الاجتهاد بمعنى الفهم الذاتي والشخصي في غياب النص وبين الاجتهاد بمعنى سعي الفقيه إلى الكشف عن الحكم الشرعي من مصادره المعتبرة (الكتاب والسنة)، بتعبير آخر: إنَّ الراوندي يفرق بصراحة ووضوح بين الاجتهاد بوصفه مصدراً في التشريع، عند فقدان النص، وبين الاجتهاد بوصفه أداة للكشف عن الحكم الشرعي، وهو يبطل فقط الاجتهاد بمعناه الأول فيما يصرّح حول المعنى الثاني بأنه لا يمكن اعتباره قياساً أو اجتهاداً؛ ذلك أن المجتهد والقائس يستند بنحو ما إلى نص شرعي فلا يعد استنباطه قياساً أو اجتهاداً.

وابن إدريس الحلي (المتوفى ٥٩٨هـ)، أيضاً، في كتابه: «السرائر»، يصرح وفي قضية «تعارض البيّنة»، ببطلان القياس والاستحسان والاجتهاد في مذهب الشيعة الإمامية[(١)].

لكن منهم من نسب إلى الأئمة العمل بالرأي، ونسب إلى علماء الإمامية القدامى العمل بالقياس، والاعتقاد بنفي العصمة عن الأئمة، وتالياً القدح بحجية أقوالهم كمصدر في الاستدلال الفقهي، وذهب أبو جعفر محمد بن قبة الرازي إلى

---

(١) التركي، عبد اللّٰه بن عبد المحسن، أصول مذهب أحمد ٥٥٩، روضة الناظر ١٤٧، يفوت، سالم، حفريات المعرفة ١٧٢.
النجاشي، الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٨هـ ٣١، ٣٢، ٢٢٠، ٢٦٦، ٢٤٠، ٤٠٢ فهرست الطوسي ٣٩٢، المفيد، المؤلفات الكاملة ٧/ ٧٢، ٣/ ٥٨، ابن شاذان، الإيضاح في الإمامة ٣، ٤، ١٠٣، ١٠٨ الكافي، مقدمة الكتاب، الغيبة للنعماني ٤٨ - ٥١، علل الشرائع للصدوق ٦٢ - ٦٣، الذريعة للمرتضى ٢/ ٦٧٢، الشافي في الإمامة للمرتضى ١/ ١٨٨ - ٢٧٦، رسائل المرتضى ١/ ٥، الانتصار ٢٤٣، ٣٢٨، العدة في الأصول ١/ ٣٩، ٢/ ٧٢٩، مجمع البيان للطبرسي ٧/ ٥٧، فقه القرآن للراوندي ١/ ٦، السرائر ٢/ ١٧٠.

الاعتقاد بأن الأئمة علماء أتقياء في القرآن والسنة، وكان ينكر علمهم بالغيب، كما أن هناك جملة من أصحاب الأئمة يعتمد القياس والاجتهاد الشخصي في استنباط الأحكام الشرعية، وكان يعتقد بأن الأئمة ـ كسائر الفقهاء ـ يعملون بذلك؛ ولسيادة هذه الآراء المتعلقة بالأئمة، كان كثير من الأصحاب يطلبون منهم الدليل أو البرهان في القضايا الفقهية، وربما أدى ذلك في كثير من الأحيان، إلى النزاع وقطع العلاقات فيما بينهم[١].

ومن هنا رأينا العلماء وعلى رأسهم الشيخ المفيد، ينتقدون ابن الجنيد فيما نسبه إلى الأئمة من العمل بالرأي، ومع ذلك نرى ابن الجنيد معظماً وذا مكانة مرموقة عند علماء الشيعة مع عمله بالقياس وأخذه بنتيجته، والأمر نفسه مع الفضل بن شاذان حيث نسب الشيخ الصدوق في كتابه من لا يحضره الفقيه إليه العمل بالقياس.

إذاً، فقد عمل كثير من الشيعة الأوائل، ممن له مقام مرموق في المذهب بالقياس، أو أتهم بالعمل به على الأقل، فاحفظ.

ظهر التوسع في منظومة القياس في القرن الثاني على يد أبي حنيفة، وأخذ المالكية والشافعية به فيما بعد، ثم استقرت حمَّى الأخذ به بين الأتباع، حتى أن بعضهم حاول تأويل الآيات ورد الأحاديث به، ورادف الشافعي في الرسالة بينه وبين الاجتهاد[٢]، ومن هنا حساسية الإمامية من مصطلح الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، ثم صار علَماً على الاستدلال بالأصول.

وينبغي الإشارة إلى غموض مصطلح الرأي في صدر الإسلام، لكن من المؤكد عدم إرادة المعنى الذي استقر عليه أخيراً، ففي رواية معاذ المشهورة، مع

---

(١) الوسائل ٤٢٩/١١، التستري، كشف القناع ٨٣، ٢٠٠. مجلة المنهاج ٢٦٨/٢٧ وما بعدها.
(٢) الرسالة ٤٧٧.

تجاوز ما قيل فيها من تضعيف[1] وردت كلمة الرأي، لكن لم تكن المعاني الاصطلاحية قد اختمرت، فكيف يراد منها القياس، والظاهر أن كلمة الاجتهاد، حملت تاريخياً كلا المعنيين: الأول: الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، والاجتهاد في مقابل النص، وهي مقولة جاء بها المتأخرون، والسلف لم يعملوا على وفقها، والمعنى الثاني، الاجتهاد بالرأي في النص، وهو ما يعبر عنه بالتأويل، وقد عمل به الصحابة ولا سيما عمر حين عبَّر عن فهمه لآية الخمس بأنها مختصة بالمنقول دون غير المنقول، دليل التخصيص عنده المصلحة العامة، وبناءً على فهمه لم يقسِّم أرض العراق بين الفاتحين على ما ذكرته كتب الخراج.

ويبدو أن الاجتهاد إلى زمن السيد المرتضى على الأقل، كان يعني استنباط الحكم من القرآن من دون الرجوع إلى كلام أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهو ما كان معمولاً به في الوسط السني، ولا يمكن أن يكون معنى الاجتهاد هو نفس معنى العمل بالرأي، لأننا نرى القدماء قد غايروا بينهما في عناوين كتبهم وتصانيفهم، كمؤلف عبد اللّه بن عبد الرحمن الزبيري: الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس، ولاحظ عنوان كتاب هلال بن إبراهيم المديني: الرد على من رد آثار الرسول ﷺ واعتمد على نتائج العقول، والأمر نفسه نجده في قول السيد المرتضى من أن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي، ولا الاجتهاد، وربما جاءت كلمة الاجتهاد مضافة إلى الرأي لتشير إلى قسم آخر من الاجتهاد، ككتاب الشيخ المفيد: النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي، وعن الشيخ الطوسي، في العدة: أما القياس والاجتهاد... وفي عبارة ابن إدريس: أن الاستحسان والاجتهاد باطل عندنا... ويبدو أن الأمر بقي ملتبساً إلى زمن العلامة الحلي الذي ميز بين الاجتهاد وبين أقسامه.

ويجب أن يعزى ترقي القياس إلى مصاف المصادر الشرعية إلى أسباب

---

(١) راجع حول تضعيف رواية معاذ، عون المعبود ٣/ ٣٣٠ المغني للقاضي عبد الجبار ٧/ ٣٠٠، ابن حزم، ملخص إبطال القياس ١٤، الإحكام باب القياس.

تاريخية، وهو ما يفسح المجال لدخول مصادر أخرى أيضاً، وهذه الأسباب مختصرة في وجود ما لا نص فيه، لكن البعد الزمني غيَّب الظروف المحيطة بالنشأة والبدايات، فلم يكن القياس في بدايته يعتمد على التعليل، فقد تم ذلك فيما بعد أثناء تطور فكرة القياس في أصول الفقه، وقبل القرن الثاني لم يستعمل القياس إلاّ قلة، ثم نجد فكرة التعليل تظهر بقوة في القرن الرابع لتنتشر في القرن الخامس، بينما ظهر الاستحسان في القرن الثالث، على ما يقوله ابن حزم في الملخص(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى نقطة على درجة عالية من الأهمية، وهي أن القياس عند اتباع أئمة الفقهاء القائلين بحجيته، يمثل قطيعة معرفية مع ما كان عليه من معنى في مدرسة الرأي والأئمة أنفسهم، أي أن للقياس معنيين: قديم وحادث، أما الحادث فهو ما نعرفه مما هو مبسوط في كتب المتأخرين، وهو ما سنبسط القول فيه.

أما المعنى القديم للقياس، فهو يعني التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية، فما وافقها فهو حكم اللَّه الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك، وعلى هذا المعنى يجب حمل الصراع بين الإمام الصادق وبين أبي حنيفة على ما ذكرته الروايات التي نقلت تلك المناقشات الساخنة، وفيها: يقول الإمام الصادق عليه السلام لأبي حنيفة: أيما أعظم عندك القتل أو الزنا؟ قال: بل القتل، قال: فكيف رضي في القتل بشاهدين، ولم يرضَ في الزنا إلاّ بأربعة، ثم قال له: الصلاة أفضل أم الصيام؟ قال: بل الصلاة أفضل، قال عليه السلام: فيجب على قياس قولك، على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حال حيضها دون الصيام، وقد أوجب اللَّه تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة، قال له عليه السلام: البول أقذر أم المني؟ قال: البول أقذر، قال عليه السلام: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المني،

(١) راجع باب القياس في العدة للشيخ الطوسي ومقدمة السرائر، ومقدمة كتاب القياس من البرهان للجويني، وملخص إبطال القياس لابن حزم، ونهاية الأصول للعلامة الحلي.

وقد أوجب الله تعالى الغسل من المني دون البول[(١)].

ومعلوم أن المتأخرين لا يجوزون القياس مع وجود النص. ويبدو أن هذا المعنى القديم للقياس، بقي حاضراً في الأذهان إلى زمن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، حيث ألّف كل منهما رسالة يبينان فيها أن أحكام الشريعة موافقة للعلل المنطقية، أي القياس، ومن هنا محاولة البعض تأويل الآيات، ورد الأحاديث التي لا توافق القياس أي لا توافق المبادئ المنطقية المودعة في العقول.

وأهمية هذه النقطة، أن الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في ذم القياس، والتشنيع على القائل به، ينبغي حمل النهي الوارد فيها على خصوص القياس بهذا المعنى القديم، واشتراكه في الإسم مع معناه عند المتأخرين، لا يبرر تعدية النهي المنصوص إليه، إلاّ باستعمال القياس في ذروة المنع عنه!!! نعم يمكن المنع لعلة أخرى غير النصوص ـ كما سيأتي ـ.

على أي حال، ذكر المتأخرون في تعريف القياس أقوالاً عديدة، يبدو منها أن أصحابها لم يريدوا منها أكثر من التعريف اللفظي القائم على شرح المعنى المراد بما يقرّبه إلى معناه، وهو ظاهر تعريف الشافعي له بالاجتهاد، أو تعريف الآمدي ببذل الجهد لاستخراج الحق، والتعريفات التي على هذه الشاكلة شائعة في كتبهم، وهي تعريفات لا تنشد الفنية المنطقية ببيان الجنس والفصل، وأقربها إلى النمط المنطقي، قولهم: القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة، ومع ذلك ادّعى الآمدي، لزوم الدور من هذا التعريف؛ لأن الحكم في الفرع نفياً وإثباتاً متفرع عن القياس فكيف يكون داخلاً في تعريفه، لذا عرّفه: بأنه الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل[(٢)] واختيار ابن الهمام: هو مساواة محل لآخر في علةحكم له شرعي، لا تدرك بمجرد فهم اللغة، وهذان التعريفان، وإن سلما من الإشكالات

---

(١) الاحتجاج للطبرسي ٣٦١، الأصول العامة للحكيم ٣٠٦.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/٣، إرشاد الفحول ١٩٨، المستصفى ٢/ ٥٤.

السابقة، إلاّ أنه لا يظهر منها وجه إدخال قيد المستنبطة، أو التي لا تدرك بمجرد فهم اللغة مع تقسيمهم القياس إلى منصوص العلة وإلى قياس جلي.

على كلٍ، لا مشاحة في الألفاظ بعد وضوح المعاني، وسواء أقلنا بأنه المساواة، أو أن المساواة ليست هي القياس، بل هي مورد القياس، فإن كل ذلك اشتغال بما لا ينفع كثيراً في الغرض الذي لأجله نبحث فيه.

لكن مما لا شك فيه، أن القياس مهما كان تعريفه، له أربعة أركان:

الركن الأول: الأصل وهو المقيس عليه، وقد يستخلص من نص خاص، أو من مجموعة نصوص بالاستقراء، ويشترط فيه:

(أ) أن يكون حكمه شرعياً عملياً ثابتاً بالنص (القرآن والسنة) مع إمكان تعقل علته بالمسالك التي نصبت للوصول إليه.

(ب) أن لا يكون حكمه ثابتاً بالقياس، ومنعه ابن رشد، وعنده أنه إذا عُلم الحكم في الفرع صار أصلًا، وجاز القياس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه، وفي تعدية الحكم الثابت بالإجماع خلاف.

(ج) أن يكون حكم الأصل مستنداً إلى علة في مظنة الإدراك العقلي، فإذا ثبتت العلة في الأصل، ولم تثبت في الفرع، إلّا بالزيادة أو النقصان لم يمكن التعدية[1].

(د) أن تكون العلة واضحة غير مبهمة وإلّا امتنعت التعدية.

(هـ) أن لا يشمل حكم الأصل الفرع، إذ لا حاجة للقياس معها، وهو معنى مقارب لمعنى الغلبة، أي غلبة معنى من المعاني على فرد وفي هذه الحالة يمكن الاستغناء عن القياس لوجود النص في هذه الحالة، وقالوا في معنى الغلبة: هي في الاصطلاح عبارة عن مشاركة أغلب أفراد الكلي في صفة من الصفات

---

(١) ابن رشد، المقدمات والممهدات ١/٢٢، روضة الناظر ٢٨٦. وقد تفرد الفقه المالكي بالقياس على الفروع المستنبطة من قياس سابق، راجع أبو زهر، مالك ٣٤٥.

بحيث يظن بكون ذلك من آثار الطبيعة الصادقة عليها وأنها العلة في اتصاف المصاديق بها.

وثمرتها أنه إذا شك في وجود هذا الحكم أو الصفة في فرد من أفراد هذا الكلي يحكم على الفرد المشكوك بما وجد في أغلب أفراده من الحكم والصفة.

فظهر أن انتاج الغلبة موقوف على أمور ثلاثة:

أولها: وجود أفراد غالبة تشترك في صفة من الأوصاف كالبياض والسواد مثلاً.

ثانيها: وجود جامع بينها يظن بكونه السبب في اتصاف تلك الأفراد بها بحيث لو وجد فرد على الخلاف لكان على وجه الندرة والشذوذ.

ثالثها: وجود فرد مشكوك اللحوق بالغالب ليلحق به بواسطة الغلبة.

مثالها في غير الشرعيات أنا إذا رأينا أكثر أفراد الإنسان الزنجي أسود على وجه ظننا أن الزنجية هي العلة في ثبوت السواد فإذا شككنا في زنجي أنه أسود أو أبيض نحكم بكونه أسود وأنه واجد لتلك الصفة الحاقاً له بالأعم الأغلب.

ومثالها في الشرعيات أنا إذا وجدنا أغلب أفراد الصلاة يؤدى إلى القبلة بحيث ظننا أن العلة في ذلك هي الصلاتية فلو شككنا في صلاة كالنافلة المأتي بها قائماً مثلاً أنها تؤدى إلى القبلة أم لا حكمنا بعدم الجواز إلى غيرها ثم أن الغلبة ليست بحجة ما لم تفد الاطمئنان بالحكم الشرعي.

ثم أن الفرق بين القياس والغلبة التي سبق بيانها واضح، إذ المقصود من الغلبة تعيين موضوع الحكم وبيان أنه هو الكلي الشامل لمصاديقه، ليحكم بترتب ذاك الحكم على كل فرد من أفراد الكلي من دون نظر إلى علة ثبوت الحكم على الموضوع، وهذا بخلاف القياس فإن الموضوع فيه معلوم وإنما المقصود تعيين ملاك الحكم ومناطه ليحكم بسرايته إلى موضوع آخر مباين له بسبب ذلك المناط.

(و) أن لا تكون العلة قاصرة.

(ز) أن لا يتأخر حكم الأصل عن الفرع، وإلّا لانقلب أصلًا.

الركن الثاني: الفرع، وهو المقيس، أو هو موضوع أو محل، أو حادثة لا

نص فيها، وهو الغائب في قولهم القياس استدلال بالشاهد على الغائب، وهي قاعدة شبه متفق عليها، وذكر ابن حزم أن هذا الاستدلال، يكون في الإبطال، لا في الإثبات موافقاً في ذلك الفارابي[١] ويشترط في الفرع:

(أ) أن لا يكون الفرق داخلًا تحت نص مخالف، أو موافق للقياس، وهو تعبير آخر عن القول: أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه.

(ب) أن يكون الفرع علة مشابهة للأصل في النوع أو الجنس كالولاية التي هي جنس للولاية على المال والولاية على النفس.

(ج) أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل نوعاً أو جنساً.

(د) أن لا يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل.

الركن الثالث: العلة، أو مناط الحكم، وتسمى جامعاً أيضاً، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع والمؤثر أو الداعي المقتضي لثبوت الحكم في الأصل، وسماها الغزالي مناط الحكم، ومعناه عنده، ما أضاف الشارع الحكم إليه، أو أناطه به ونصبه علامة عليه[٢]، ومن هذا التعريف ندرك، أن العلة عند الأصوليين تارة تكون بمعنى مناط الحكم وملاك جعله، وتارة تكون بمعنى العلامة التي متى توفرت في الموضوع، كشفت عن ثبوت الحكم في موردها، وقد تكون العلامة هي نفسها مناط الحكم، وملاك جعله كالإسكار، فيتحد المناط والعلامة مصداقاً، ومرة لا تكون كذلك، بل تكون مجرد ضابطة، جعلت وسيلة للتعرف على موارد ثبوت الحكم، كالقضاء في موارد الفوت، فالفوت في لسان بعض الأدلة علامة، وليس مناطاً.

ومهما يكن، تظهر أهمية مبحث العلة في كونه القنطرة لعبور الحكم من

---

(١) ابن حزم، التقريب، الرسائل ٤/ ٣٠٣.

(٢) المستصفى ٢/ ٥٤، المحصول للرازي ٥/ ١٢٧، تحقيق: طه العلواني. البرهان للجويني، باب القياس، الإحكام للآمدي، الجزء الرابع، باب القياس، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٦.

الواقعة المنصوص حكمها إلى الواقعة التي لم يرد النص على حكمها، وعليه، فإذا عقلت أمكن التسوية، وإلاّ، فلا كالتعبديات.

وعرفها بعض الأصوليين، بأنها الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته، كتحريم الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، بخلاف قولنا لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ في الوعاء مثلاً، فإن هذه الأوصاف غير مناسبة، والفرق بين العلة هنا وبين معناها في الاصطلاح الفلسفي، هو الاقتضاء للمعلول وعدمه، لأن العلة في الاصطلاح الفلسفي هي مجتمع المقتضي والشرط وعدم المانع، بينما صريح الغزالي، أنها علامة، لا أكثر، أي لا توجب الحكم بذاتها، وهو نزاع متفرع عن مباحث كلامية، كمسألة وجوب الأصلح على اللّه تعالى، ومسألة أنه هل يجب على اللّه شيء أو لا؟ وبناءً على أن القياس كاشف عن الحكم في الفرع، لا منشئ له، يمكن القول بالاقتضاء في الوجود دون العدم، أي متى وجدت العلة في الأصل، وجدت في الفرع، لكن انعدام الحكم في الأصل قد يكون لغير انعدام العلة، لأن الحكم ينعدم بانعدام بعض أجزائه وشروطه[١].

فإلحاق الواقعة غير المنصوص عليها بالواقعة المنصوصة يكون لجامع مشترك من حيث المعنى، وهذا الاشتراك تارة يكون في عين المعنى، وهو الذي عبر عنه الأصوليون بالمناسب المؤثر، إذا شهد الشارع لعين الوصف، وتارة يكون الاشتراك في جنس، المعنى، وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل، أو المصلحة المرسلة وذلك إذا شهد الشارع لجنس الوصف بالمناسبة والتأثير، مثلاً: لم يرد نص ولا إجماع على أن مشقة المرض بعينها مناط لجواز النظر إلى العورة، لكن الشارع اعتبر أنواعاً كثيرة من الأوصاف ـ وهي مغايرة لهذا الحكم لكنها من جنسه ـ مناطاً لأحكام كثيرة مغايرة لهذا الحكم ولكنها من جنسه، فهناك أنواع كثيرة من المشاق تجتمع مع مشقة المرض في جنس المشقة، كانت سبباً لأحكام

(١) للتوسع، راجع، معيار العلم للغزالي ١٢١.

كثيرة تجتمع مع جواز النظر، في أنها أحكام فيها تخفيف لهذه المشقة، كمشقة السفر نتج عنها قصر الصلاة، ومشقة المرض نتج عنها أحكام ثانوية وهكذا.

قالوا: والطرق الدالة على علِّية الوصف في الأصل عشرة، واصطلحوا عليها بمسالك العلة المفضية إليها والكاشفة عنها، وهي قسمان: صحيحة وفاسدة، وقد اختلفوا في عدد الصحيحة وأهمها عشرة، بعضها مسالك عقلية وبعضها مسالك نقلية، وبعضها يفيد اليقين بالعلة وبعضها يفيد الظن.

المسلك الأول: الإجماع على تعيين العلة، مثاله: الصغر في ولاية المال علة بالإجماع، فيقاس ولاية النكاح على ولاية المال بجامع الصغر في كلٍ، ولا ينعقد إلاّ على معقد معلل بعلة خاصة وفهم منها الاضطراد.

المسلك الثاني: النص على العلة كقوله: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر» أخرجه الشيخان من حديث سهل بن سعد الساعدي.

المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه كقوله ﷺ لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر: «أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن».

(أخرجه أبو داود في كتاب البيوع باب في التمر بالتمر، والترمذي والنسائي في البيوع، وابن ماجه في التجارات، ومالك في البيوع.

نبه فيه على أن النقصان علة لمنع البيع، والعلية مفهومة من «الفاء» وكلمة «إذن» فهو نص ظاهر، وإماء أيضاً لأنه لو قدرنا انتفاءهما وقلنا: «لا» بدون «الفاء» و«إذن» لكانت الدلالة على العلية بالنقصان باقية، كما كانت معهما.

المسلك الرابع: الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي مثاله: أن يفعل النبي فعلاً بعد وقوع شيء، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع.

المسلك الخامس: المناسبة ومعناها: كون الوصف بحيث يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً، وذلك كالصغر، فإنه علة لثبوت الولاية في النكاح على الصغيرة، لما في الصغر من العجز.

المسلك السادس: السبر والتقسيم، والسبر معناه: اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا؟ والتقسيم هو: أن العلة إما كذا وإما كذا، مثال ذلك: أن يقول في قياس الذرة على الحنطة بجامع الكيل في الربوية: بحثت في أوصاف الحنطة، فلم أجد ما يصلح علة للربا في بادئ الرأي إلاّ الطعم أو القوت أو الكيل، لكن الطعم والقوت لا يصلحان لذلك، لجريان الربا في الذهب وليس بطعم، وجريان الربا في الملح وليس بقوت، فتعين الثالث وهو: الكيل للعلية.

المسلك السابع: الشبه، وهو: الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام، ولكن الشارع اعتبره في بعض الصور بإثبات الحكم في محل وجوده فيه.

مثاله: قول الشافعية: في قياس إزالة الخبث على إزالة الحدث في وجوب الماء لها: إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة، فلا تجوز بغير الماء كالوضوء، فإنه طهارة لا تجوز بغير الماء من المائعات، فالجامع كون كل منهما طهارة تراد للصلاة، وهو وصف شبهي.

المسلك الثامن: الطرد والدوران ومعناه وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدم الوصف وذلك كالتحريم مع السكر، فإن الخمر يحرم إذا كان مسكراً وتزول حرمته إذا زال إسكاره بصيرورته خلا.

المسلك التاسع: تنقيح المناط، ومعناه: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلاّ كذا، وذلك لا مدخل له في الحكم فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له.

مثاله: قياس الأمة على العبد في السراية، فإنه لا فرق بينهما إلاّ وصف الذكورة وهو ملغى بالإجماع، فثبت السراية في الأمة للوصف الذي شاركها فيه العبد.

المسلك العاشر: تحقيق المناط وهو: أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو إجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق، لأنه وجد منه أَخْذُ المال خفية فتقطع يده خلافاً للحنفية.

ولا يعني إعمال هذه المسالك، سلامة العلة عن المعارضة، وأهم هذه المسالك مما له علاقة بنظرية المقاصد مسلك المناسبة، ومن قال بالتعليل لأحكام اللّه تعالى، عرَّفها: بأنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، ومن منع التعليل، قال: هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات.

والمناسب على قسمين حقيقي، وهو ما يفضي إلى تحقيق مصالح الدنيا بأنواعها الضروري والحاجي والتحسيني ومصالح الآخرة. وإقناعي: وهو ما يظن في أول الأمر أنه مناسب لكن عند إمعان النظر يظهر خلاف ذلك، ويقال للأول الإخالة.

وينقسم المناسب أيضاً إلى معلوم الاعتبار أو الإلغاء وإلى ما ليس كذلك. والأول على أقسام أربعة:

الأول: أن يكون نوعه معتبر في نوع ذلك الحكم، مثلما إذا ثبت اقتضاء السكر للتحريم ألحق به الخمر، إذ لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين إلاّ اختلاف المحلين (خمر/ نبيذ) وهو لا يقتضي اختلاف الحالتين.

الثاني: أن يكون نوعه معتبراً في جنس ذلك الحكم مثاله: أن الأخوة من الأب والأم نوع واحد في الموضعين، إلاّ أن ولاية النكاح ليست كولاية الإرث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة.

الثالث: أن يكون جنسه معتبراً في نوع ذلك الحكم ومثاله: إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلاً بالمشقة، فإنه يظهر تأثير جنس المشقة في إسقاط قضاء الصلاة.

الرابع: أن يكون جنسه معتبراً في جنس ذلك الحكم؛ ومثاله: تعليل الأحكام بالحِكم التي لا تشهد لها أصول معينة.

ومع إلغاء غير المناسب الذي اعتبره الشارع ملغى، نصل إلى المرسل والوصف المناسب وهو باعتبار الملاءمة وعدمها على أقسام:

١ ـ ملائم شهد له أصل معين وهو الذي أثر نوع الوصف في نوع الحكم، وأثر جنسه في جنسه.

٢ ـ مناسب غير ملائم ولا شهد له أصل معين.

٣ ـ ومناسب ملائم، لكن لم يشهد له أصل معين بالاعتبار، يعني أنه اعتبر جنسه في جنسه، لكن لم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه، وهذا هو المصالح المرسلة، فاحفظ.

٤ ـ مناسب شهد له أصل معين، لكنه غير ملائم، أي شهد نوعه لنوعه، ولكن لم يشهد جنسه لجنسه وهذا المناسب الغريب.

ومن أوصاف الوصف المناسب، أن المناسبة فيه لا تبطل بالمعارضة لأن معنى كونه مناسباً أنه مشتمل على جلب منفعة، أو دفع مضرة وذلك لا يبطل بالمعارضة.

ومن أوصافه أيضاً أنه دال على ظن العلية، قالوا: والظن واجب العمل به لصحة المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد.

المقدمة الثانية: وهذه مصلحة.

المقدمة الثالثة: حصول الظن بأن اللّه تعالى إنما شرعه لهذه المصلحة، والمناسبة لما أفادت ظن العلية، وجب أن يكون ذلك القياس حجة لأن العمل بالظن واجب لما فيه من دفع الضرر وجلب النفع.

هذا، ويشترط في الوصف المناسب أن يكون مؤثراً في جنس الحكم دون وصف آخر فيكون أولى بالعلية من غيره، هذا شرط أن لا تنخرم المناسبة بأن لا يوجد ما يعارض اقتضاءه للحكم.

فتحصل أن العلة يجب أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً ومناسباً للحكم لم يقم دليل في مقابلها على عدم الاعتبار لمخالفته نصاً، أو إجماعاً، وأن تكون غير قاصرة على الأصل ثابتة ثبوتاً بيّناً عند معرفة الأصل، غير دالة على حكم الفرع ـ وإلاّ فلا حاجة إلى القياس حينئذٍ ـ مطردة.

وأن المناسب إما مؤثر وهو الذي دلل الشارع عليه بالنص أو الإشارة، وإما ملائم، وذلك حينما يقيم الشارع حكماً آخر يلائمه أو يناسبه من دون أن يثبت ذلك

بالنص أو الإجماع، لكن ثبت بنص أو إجماع أن الشارع اعتبره علة لحكم آخر من نفس جنس الحكم المعطى له، أو حكم الأصل المقيس عليه، أو ثبت أن الشارع اعتبر وصفاً آخر من جنسه علة لهذا الحكم، أو علة لحكم آخر هو من جنس ذلك الحكم نفسه.

وإما مرسل ـ وإما ملغى وهي واضحة مما مر. ولهم تقسيمات أخر للعلة: مثل تقسيمها إلى متعدية وقاصرة، بسيطة مركبة، دافعة ورافعة، وغير ذلك مما يعرف بالرجوع إلى المطولات.

ثم بينوا في فصل قوادح العلة الطرق الناقضة للعلة أو المبطلة لها، وتعرف من مقابلة ما اشترط فيها؛ نحو النقض، عدم التأثير، القلب، الفرق، فساد الوضع، فساد الاعتبار، وغيرها، وقد اتضح، أن القول بالقياس، يكشف عن أن القياس لا يجري إلاّ فيما عقل معناه وفق هذه الشروط ولذلك حاولوا إقصاء العبادات والمقدرات!!! واتضح أيضاً أن مباحث العلة هي أهم مباحث القياس فهي عماد تلك المنظومة، ومن هنا تظهر أهمية الطرق والمسالك المفضية إليها، وبين هذه المسالك يمثل مسلك السبر والتقسيم في زماننا الاجتهادي أهمها على الإطلاق، وحصر الأوصاف يتم في بعدين: ثابت يقيني ويسمى في المنطق بالشرطي المنحصر، وظني، لا يحصر الأوصاف ويسمى بالمنتشر، ويقوم المجتهد بجمع الأوصاف التي يراها صالحة للعلية ثم يكرُّ عليها بالفحص والاختبار والتأمل، فيبطل منها ما يراه غير صالح للإبقاء، ويستبقي ما يراه صالحاً لأن يكون علة، حتى يصل بعد هذا الإلغاء والإبقاء إلى أن هذا الوصف دون غيره هو العلة، ولا يكون ذلك إلاّ لمن ألف علم الشريعة إلفة نفذ بها إلى روحها.

فإذا كان الحصر شرطياً منحصراً، أي قسمة منحصرة بين النفي والإثبات، أفضى بحثه إلى ثبوت أحد المحتملات، وإلاّ كان منتشراً، فلا يفيد إلاّ الظن، مع التذكير بأن الشرطي المنحصر كالمعدوم في الشرعيات،. فلا يبقى إلاّ المنتشر، وهو لا يفيد إلاّ الظن الغالب، ومع قيام الدليل على حجية هذا الظن يكون قطعياً، ويفيد القطع بأن هذا الظن حجة يجب العمل به، وهو غير القطع بالحكم الشرعي،

إلاّ على قول المصوِّبة، لأن الحكم عندهم هو ما أدى إليه ظن المجتهد، وقطعية هذا الظن ناتج عن قطعية الدليل الدال على لزوم الأخذ بهذا الظن، وليس المراد اليقين بالحكم الشرعي على شاكلة القياس المنطقي مع يقينية مقدمتيه، نعم مع يقينية العلة، كما هو الحال في العلة المنصوصة، يكون الأمر نفسه في القياس المنطقي والقياس الفقهي، وإنما يتأتى الظن في القياس الفقهي من كون العلة مظنونة، وعلى هذا المعنى يحمل كلام الغزالي من أن القياس يستدل به في العقليات، كما يستدل به في الشرعيات، وقوله في القياس والتمثيل: فإن إفادة الدليل لليقين، أو الظن، ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار ما يتضمن أحدهما لما يفيد اليقين، فيسمى في أحدهما حداً وسطاً وفي الآخر وصفاً مشتركاً(١).

العلة والحكمة ومفاهيم أخرى:

قلنا إن الأصوليين اشترطوا في العلة المناسبة، ومعنى المناسبة أن تكون العلة مظنة لتحقيق حكمة الحكم، أي أن ربط الحكم بها وجوداً وعدماً من شأنه أن يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع، أو دفع ضرر، قال الآمدي: اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الباعث، أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وإلاّ فلو كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه بل أمارة مجردة، فالتعليل بها في الأصل ممتنع(٢).

ومن هنا نفهم التغاير في اصطلاحهم بين علة الحكم وحكمته، يضاف إليه أن كثيراً من الأحكام يكون فيها الوصف ظاهر منضبط ومع ذلك تخفى حكمته، كوجوب الإتيان بأربعة شهود لإثبات الزنا، بينما يكفي في القتل شاهدان، أو تكون الحكمة تقديرية غير منضبطة كالإفطار لمشقة السفر، فإنه يختلف من

---

(١) صون المنطق ٢٣٢، ٢٩٩.

(٢) خلاف، علم أصول الفقه ٧٧، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٨٩.

شخص إلى آخر، فالحكمة هنا دفع المشقة وهي غير منضبطة، بخلاف العلة فقد أخذ فيها قيد الانضباط.

وعن مفهوم السبب، يظهر من كلام الأصوليين، أنه المعنى الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع أمارة عى الحكم، ولذلك، أي لفقدان قيد المناسبة، كان مفهوم السبب أعم من العلة، لأنه كلما زادت القيود قل الوجود.

وقال «خلّاف» في كتابه عن أصول الفقه: وبعض الأصوليين فرقوا بين علة الحكم وسببه، بأن الأمر الظاهر ـ الذي ربط الحكم به، لأن من شأنه ربطه به تحقيق حكمة الحكم ـ إن كان يغفل وجه كونه مظنة لتحقيق الحكمة، يسمى علة الحكم، وإلاّ فهو سبب، فشهود شهر رمضان سبب لإيجابه، لا علة له، إذ لا يعرف علة كون هذا الشهر دون سواه فيه مصلحة الصوم، ومن هنا كان تعريف مفهوم الشرط هو نفس تعريف السبب بزيادة من غير إفضائه إليه، أي من غير اقتضاء لوجود المشروط عند وجوده، وإن استلزم انعدام المشروط عند عدمه.

وذهب جمع من الأصوليين إلى مغايرة العلة مع السبب، فهو كالعلة في جعل الشارع له دلالة أو أمارة على الحكم، ولكن من غير تأثير، أي من غير أن يكون مناسباً للحكم، ومعناه أن السبب أعم من العلة لعدم لزوم المناسبة بين السبب والحكم، فكل علة سبب وليس كل سبب علة.

ويرى البعض ترادفهما فيما إذا كانت العلة ظاهرة منضبطة، تدرك العقول مظنتها، أو الغاية من الحكم، وإلاّ كانت سبباً، وليس كجعل غروب الشمس سبباً في أداء فريضة المغرب، والعقل لا يدرك وجه كون الغروب دون سواه مظنة لتحقق حكمة الحكم، أما الشرط ـ فكما قلنا ـ هو الذي لا يلزم من وجوده الوجود، لكنْ يلزم من عدمه العدم.

هذا وقد منع قوم ربط الأحكام بحِكَمها وجوداً وعدماً (التعليل الغائي) وذهب إلى ربطها بعللها (التعليل السببي) التي فيها مظنة تحقيق الحكمة مع اختلاف الأحوال والأزمان، كما في مثال الإفطار في السفر لحكمة المشقة، فالسفر

والمرض أمران ظاهران منضبطان، يمكن ربط الحكم بهما بخلاف رفع المشقة، وعلى هذه التفرقة بين حكمة الحكم وعلته يمكن القول: إذا كانت نظرية المقاصد تبيِّن حِكمة الحكم دون علته، فلا يتكون منها قياس، فلا تكون مصدراً للتشريع، وسنعرف فيما بعد كيف أن الشاطبي عمل على تحطيم الجدار الموضوع بين الحكمة والعلة فرادف بينهما لرفع هذا الإشكال.

وظهر مصطلح الحكمة في المدرسة الأصولية الإمامية كمفهوم مفترس مقابلاً لمفهوم العلة وكابحاً لجماح الأخذ بها في الأحكام، فيقولون مثلاً إن حكمة تشريع العدة للمطلقة عدم اختلاط الماء ومع ذلك يلزمون بها المرأة المطلقة التي غاب عنها زوجها عشرين سنة، أو كانت عقيماً، لأن المنع من اختلاط الماء حكمة وليس علة في نظرهم، إن العلة عندهم هي ما نص عليه الشارع، وإن لم يأخذوا بهذا القيد في تعريف العلة، إلاّ أنهم من الناحية العملية يعملون على أساسه، وعندهم أن ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول فيها[(١)].

فهذا النوع من الفصل بين العلة والحكمة، أدى إلى تأخر حضور نظرية المقاصد في أصول الشيعة فعطل استخدامها في عملية الاستنباط، وساد الاعتقاد بعجز العقل عن أن يكون قادراً على اكتشاف الملاكات والعلل، لأنهم كما يقولون: بأن مبنى الشريعة على تجميع المتفرقات وتفريق المجتمِع، وقصروا القطع على القطع بطريق الوصول، وإن كان هذا الطريق ظنياً في نفسه كالأمارات والأصول، لكن إذا اطمأن الإنسان بشكل مستقر بالعلة ناشئاً عن دراسة موضوعية بعيداً عن المزاج، هل يمكن إيجاد الحجية لهذا الاطمئنان، أو لا بد من النظر إلى مناشئ هذا الاطمئنان؟

وبكلام أكثر تفصيلاً لتحديد المفاهيم، نقول: إن ثمة مصطلحات دائرة في باب القياس وتوابعه يجب الإحاطة بها حتى نكون على إلمام واسع بمداليل الألفاظ المستعملة في هذا الباب، لأن بحث القياس من المباحث الأساسية في علم الأصول، وأن مصادر الاستنباط الأخرى، تابعة له، كما سيأتي، وهو أيضاً مبحث

(١) أصول المظفر ٢/ ١٦٥.

أساسي لفهم الضرورات التي أدت إلى القول بالمقاصد ومبررات الإقبال عليها، فما لم يفهم باب القياس حق الفهم، يعسر علينا استيعاب تطورات علم الأصول وصولاً إلى علم المقاصد. لذلك نتوسع في شرح المفردات التالية، تحرزاً من التعرض فيما بعد إلى معاناة فوضى المعايير:

١ ـ **الملاك**: إن مصطلح الملاك الذي ورد في العربية بفتح الميم وكذلك بكسرها بمعنى قوام العمل وأصل الشي، ويطلق بهذا على المعيار والقاعدة والقانون والضابط. وقد ورد في الحديث الشريف: «ملاك الدين الورع»، وفي الاصطلاح عبارة عن العلة الثبوتية للحكم، والأمر الذي جعله الشارع علامة لتحقيق الحكم بمجرد تحققه وثبوته. وبعبارة أخرى، فإن علة الثبوت وسبب جعل الأحكام الشرعية تدعى الملاك.

٢ ـ **المناط**: كلمة «مناط» في اللغة مشتقة من ناط، ينوط، نوطاً، وهو بمعنى التعليق، وبعبارة أخرى فإن المناط هو كل شيء يمكن أن يُتعلق به. وفي المصطلح الفقهي فإن المناط: «هو كل أمر يرتبط به الحكم الشرعي، وهو مرادف في الاستخدام للملاك تقريباً».

يقول الدكتور محمد جعفر لنكرودي في كتابه ترمينولوجي حقوق: [الاصطلاحات القانونية] واستخدم مصطلح «المناط» في الفقه بمعنى «الملاك» إلاّ أن الملاك أعم، وهو مستخدم في الفقه، وفي القانون الحديث. ووحدة الملاك في القانون الحديث تعني في الفقه تنقيح المناط الذي هو نوع من القياس، وينبغي الانتباه إلى أن الفقهاء مثل ابن رشد، وغيره لا يعتبرون العلل الشرعية من بين العلل الطبيعية، بل يتصورونها علة مجعولة وتعاقدية، ولأجل التخلص بشكل أكبر من مفهوم العلة الطبيعية وما يدل على هذا الأمر. هم يعتبرون العلل الشرعية مؤشرات وعلامات قانونية فقط. سمّوا العلة والسبب الشرعي مناطاً.

٣ ـ **العلّة**: استخدمت كلمة العلة في اللغة العربية بأربعة معان.

(أ) بمعنى المرض.

(ب) الحادثة: كل حادثة تحول بين الشخص وما ينوي القيام به وتخلق له شيئاً جديداً ينشغل به تسمى علّة.

(ج) العذر: إبداء نوع من الأسف الذي يكون تبياناً للدافع والباعث الذي أدى إلى تغيير في نوايا الإنسان.

(د) السبب: يرى بعض علماء اللغة أن العلة والسبب هما شيء واحد. ففي لسان العرب: «هذا علّة هذا، أي سببه».

وإن المشترك في هذه المعاني الأربعة هو تغيّر الحالة، أما في المصطلح فينبغي القول إن علماء الأصول ليست لهم وجهة نظر واحدة بشأن العلة، فقد مزجوا بها آراءهم ومعتقداتهم الكلامية والفلسفية. ولهذا نواجه في كتب أصول الفقه تعريفات شتى للعلة كما يلي:

الأول: أمارة الحكم. من القائلين بهذا التعريف يمكن ذكر البيضاوي، وقسم من الأحناف، والحنابلة. وخلاصته أنه يرى في العلة الشرعية علامة على الحكم، وليس موجبة للحكم، وأن الشارع المقدس اعتبرها بشكل تعاقدي محض علامة على الحكمة، ودليلاً عليها.

الثاني: بناء الحكم وضرورته. لما كان تعليل الأحكام الإلهية يستلزم وجود علاقة بين الحكم والعلة من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذه العلاقة أوسع من كونها مؤشراً وعلامة، يعتقد أغلب الأصوليين بوجوب وجود تناسب وارتباط بين الحكم والعلة، لكنهم يفسرونه بناء على ما يتبنّونه من مبادئ كلامية.

ـ العلة مؤثرة ذاتياً في الحكم، من أتباع هذا الرأي من السنة، المعتزلة.

ـ العلة مؤثرة وجوباً في الحكم. من القائلين بهذا التعريف، الغزالي الذي يقول: «العلة الموجبة إما أن تكون عقلية فتكون مؤثرة بحد ذاتها، أو شرعية تؤثر في الحكم بعد جعل الشارع المقدس».

ـ العلة مؤثرة بشكل عادي في الحكم نسب الزركشي في البحر المحيط هذا المعنى إلى فخر الدين الرازي.

الثالث: باعث الشارع على تشريع الحكم، وقد تبنى هذا التعريف الآمدي من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية، وصدر الشريعة من الأحناف.

٤ ـ الحكمة:

(أ) الحكمة في اللغة: وتعني لغةً المعرفة والاطلاع. ويفسرها البعض بمعرفة الحق لذاته ومعرفته للعمل به، والبعض يعرفها بالحجة والبرهان القطعي المفيد للاعتقاد وليس المفيد الظن.

(ب) الحكمة في الاصطلاح: تطلق الحكمة في المصطلح على معنيين: المصلحة المترتبة على تشريع الحكم الشرعي مثل: الحكمة في عدم تكليف المسافر بالصوم والتي هي دفع المشقّة عنه، عين النفع والضرر الذي أخذه الشارع بنظر الاعتبار في تشريعه الحكم الشرعي، وأراد الشارع بتشريعه الحكم أن يبلغه المكلف أو أن يمتنع عنه. وعلى هذا فالمشقة نفسها هي حكمة عدم تكليف المسافر بالصوم وليس دفع المشقة. والشائع لدى الأصوليين غالباً هو المعنى الأول.

(ج) اختلاف العلة عن الحكم: العلة شيء محدّد له نظم خاص ربط الشارع حكمه به، الحكم وجوده مرتبط بوجود العلة وعدمها.

أما الحكمة فهي عبارة عن المصلحة أو المفسدة التي شرّع الشارع حكماً لمعرفتها، ولكن نظراً إلى اختلاف درجتها بالنسبة إلى اختلاف الحالات، والأزمنة، والأمكنة فإن الحكم لا يتأثر بتلك العلاقة، رغم أنه يبدو للوهلة الأولى أن الحكم مرتبط بالحكمة، وأنّ وجوده وعدم وجوده مرتبط بها؛ ذلك أن الهدف من التقنين هو الوصول إلى حكمة الأحكام، لكن البحث عن حِكَم التشريع تجعلنا نكتشف أن الحكمة ليس أمراً محدداً ومشخصاً، وهي متغيرة بحسب الأشخاص والأوضاع والأزمنة بحيث لا يرتبط الحكم وعدمه بها. كما في حكمة إفطار الصائم في السفر التي هي المشقة، وهذه الحكمة تتغير بالنسبة إلى الأشخاص والحالات المختلفة. فضلاً عن أنه يحدث أحياناً أن الحكمة التي تصبح سبباً في

تشريع الحكم تتضمن إلى حدّ ما سعة ضمن نطاق ذلك الحكم. وفي هذه الحالة، فإن الحكمة ليس لها نظم، وضابط خاص، والشارع المقدس ربط الحكم بأمرٍ، آخذاً بنظر الاعتبار المصالح العامة بما يضمن ثبات القانون وشموله، وفي بعض الحالات غضّ الطرف عن تخلف الحكم عن الحكمة، لمصلحة ثبات الحكم وعلى هذا ففي النموذج المذكور آنفاً يجب على المسافر أن يصلي صلاته قصراً، ولو لم يسبب له ذلك مشقة في سفره، وعلى المقيم أن يصلّي صلاته تامة حتى لو كان يؤدي عملاً فيه عناء كبير.

٥ ـ السبب:

(أ) المعنى اللغوي: السبب في اللغة أي شيء يكون وسيلة لبلوغ شيء آخر ولهذا يقال للحبل وللطريق وللباب سبب.

(ب) المعنى الاصطلاحي: اختلف علماء الأصول في تبيان معنى السبب، فاعتبره بعضهم كالسرخسي كل شيء يفضي إلى الحكم لكن من غير أن يكون له دور فيه. بمعنى أن العقل إذا لم يجد علاقة بين الحكم والطريق إليه، دعي ذلك الطريق سبباً. وإن وجد الهدف من علاقته بالحكم دعي علة. كما أن بعض الأصوليين يسمون كل ما يدل على الحكم شرعاً سبباً بينما اعتبر آخرون «السبب» مرادفاً لـ «العلة» ورأوا أنه عبارة عن الوصف الواضح الذي هو مناط الحكم.

(ج) الفارق بين السبب والعلة: يوجد بين الأصوليين من يرى: أن السبب أعم من العلة ويعتبرونه كل شيء يرشد إلى الحكم. ويرى قسم منهم: أن السبب مرادف للعلة، ويعتبرونه موجباً للحكم. بينما يرى آخرون: أن السبب يختلف عن العلة، ويدعون أي شيء مرشد للحكم، دون أن يكون له دور وتأثير فيه، سبباً.

ولكلمة «سبب» في الفقه أربعة معانٍ:

١ ـ السبب في مقابل المباشر لعمل، ومثاله: شخص يحفر بئراً ويأتي آخر فيقع

فيها، أي من يرتكب جريمة بشكل غير مباشر يسمى سبباً، مقابل من يقوم بها مباشرة.

٢ ـ نوع من القرابة، القرابة السببية في مقابل القرابة النسبية.

٣ـ العلة الشرعية غير المشروطة ومثاله: أن يحصل نصاب الزكاة عند شخص، إلّا أنه لم يمضِ عليه حول كامل.

ويعتبر البعض السبب أدنى من المقتضي، بمعنى أنه حيثما وجد عامل مؤثر في وضعٍ ما بغض النظر عن ظروف التأثير فهو سبب، وعندما نلاحظ تلك الظروف يصبح مقتضياً.

٤ ـ السبب بمعنى العلة ويستخدم في بعض الحالات مرادفاً للعلة.

٦ ـ الشرط:

(أ) في اللغة: تطلق كلمة الشرط في اللغة على الميثاق. مثال ذلك: اشتراط تسليم المبيع في بعض عقود البيع.

(ب) في الاصطلاح: الشرط عبارة عن الوصف الواضح الذي يرتبط وجود الحكم لا عدمه به، وبعبارة أخرى، إن عدم وجود الشرط يدلّ على عدم وجود الحكم، لكن وجود الشرط لا يدلّ على وجود الحكم. وبتعريف فنّي صناعي: الشرط هو الشيء الذي علق عليه وجود الحكم وليس وجوب الحكم.

(ج) الفرق بين الشرط والعلة: لقد استفدنا من تعريف الشرط، أن علاقة العلة بالحكم وجودية وفي الوقت نفسه وجوبية: أي أن وجود العلة كاشف عن وجود الحكم، وعدمها كاشف عن عدم وجوده، إلّا أن علاقة الشرط بالحكم هي من ناحية الوجود، وليس الوجوب: أي أن وجود الحكم كاشف عن وجود الشرط، غير أن عدم وجود الحكم لا يكشف عن عدم وجود الشرط. وعلى هذا، فإن عدم وجود الشرط دليل على عدم وجود الحكم، إلّا أن وجود الشرط ليس له أي دور في ظهور الحكم، خلافاً للعلة التي هي

مؤثرة في الحكم وجوداً وعدماً رغم أن الشرط يتساوى مع العلة في نفي الحكم، وعدم كل منهما كاشف عن عدم وجود الحكم[١].

وإذا اتضحت هذه المفاهيم فلنعد إلى متابعة تقسيمات القياس، فإنه بعد بيان ما سبق، ينقسم القياس من حيث الماهية إلى قياس قطعي يقيني، وذلك حين تعين علة الحكم في الأصل مع القطع (قياس الأولوية) ويسمى القياس الجلي حيث تكون العلة في الفرع أشد ظهوراً وأكثر وضوحاً منها في الأصل، ومنه يعرف القياس المساوي والقياس الظني الاحتمالي والقياس الأدون، وينقسم أيضاً باعتبار ثبوت مثل أو نقيض حكم الأصل في الفرع إلى: قياس الطرد، وهو الذي يثبت الأصل في الفرع لاشتراكهما في نفس العلة.

وقياس العكس: وهو القياس الذي يثبت في الفرع نقيض حكم الأصل لوجود نقيض علة الأصل في الفرع، ومن الاتفاق على هذه الأقسام نعرف إجماعهم على أصل التعليل مع الاختلاف في عين العلة المناسبة للحكم.

وينقسم من حيث العلة إلى: قياس علة (منصوص العلة) وقياس دلالة وهو: القياس الذي لم تذكر العلة فيه وإنما ذكر أثرها أو لازمها أو حكمها، وقياس في معنى الأصل، وهو: القياس الذي يجمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق.

ومن الواضح أن الاجتهاد الظني يحتاج إلى اجتهاد في البحث عن العلة ومع عدم النص عليها، لا بد ـ بدل التوقف عن الحكم ـ من تضمين البحث جانباً كبيراً من الذاتية، إذا لا يمكن الوصول إلى علة الحكم إلاّ على أساسه؛ وهو في جوهره استعاضة عن النص بالأخذ بالتحليل العقلي، ولذلك يقع التعارض بين الأقيسة وقد ذكروا في بابه صوراً عديدة.

(١) قوانين القمي ٢/ ٧٢، الآمدي ٣/ ٢٧٩، لسان العرب، المواد موضوع الشرح، وكذلك صحاح الجوهري، تاج العروس للزبيدي، الغزالي، المستصفى ٢/ ٥٤، روضة الناظر ١٤٦ شلبي، تعليل الأحكام ١١٩، البحر المحيط للزركشي ٥/ ١١٣، أصول السرخسي ٢/ ٣٠١، كشف الأسرار للبزدوي ٢/ ١٧٠، الأصول العامة للحكيم ٣١٠، كشاف التهانوي.

وهل يمكن النسخ بالقياس وفيه؟ قد تبدو المسألة غير قابلة للطرح مع الاعتقاد بأن القياس دليل ظني على الأحكام يصار إليه مع فقد الدليل من نص أو إجماع، لكن الأصوليين اختلفوا في المسألة، فبعضهم أجاز للقياس إذا كان منصوص العلة أن يكون ناسخاً، ومنعه الغزالي معتقداً أن النص الثابت القاطع لا يمكن نسخه لا بالقياس المظنون ولا بالقياس الجلي، وفي الباب أقوال أخر فليرجع إليها من يريد الاستزادة.

وكذلك اختلفوا في أن القياس، هل يخصص خبر الواحد على أقوال، ثالثها التفصيل بين أن يكون الراوي معروفاً فلا يخصص وبين أن يكون مجهولاً فيخصص، وهو مذهب جمهور الأحناف.

الركن الرابع من أركان القياس: الحكم، والمراد حكم الأصل ويعرف من إعمال تقنيات مباحث الألفاظ كالعموم والخصوص، والاطلاق والتقييد، والمجمل والمبين، والمفاهيم والدلالات التي تذكر عادة في هذه المباحث، ويدخل في تحديد الحكم المباني الرجالية والروائية في علم الرجال وعلم الدراية، ومع اختلاف المباني، يختلف الحكم الذي يراد القياس عليه بين مذهب وآخر، ولا يخلو ذلك الحكم من أن يكون أحد الأحكام الخمسة التكليفية.

وينبغي بعد بيان فنية القياس وآليته كمنظومة، الكلام في مجال امتداده وقيمته الوظيفية، من دون أن نتجاوز الإشارة إلى وجود فترة زمنية طويلة قياساً، بين القول بالقياس، وبين القول بالتعليل بأشكاله المتأخرة، وقلنا إن القياس ظهر في القرن الثاني ثم شاع القول به في القرن الثالث للهجرة، بينما ظهر القول بالتعليل في القرن الرابع، وانتشر في القرن الخامس للهجرة.

ومن دون أن نتجاوز أيضاً التذكير بالتطورات التي طرأت على معنى القياس ـ كما مر معنا ـ إلاّ أنه تجدر الإشارة إلى أن القول بالعلة أو السبب الموجب للحكم، يمثل منطقية النص ومعقوليته، لأن المنطقية تمثل ارتقاء النص من حيث إنه أرحب أفقاً من لغويته، والتعميق المنطقي لحكم النص، هو سبر لأغوار النص،

والغوص في أعماقه، لأن المعنى اللغوي يجسد المعنى المتبادر والسطحي، وكثيراً ما يكون مراد الشارع على غير ظاهره فيصار إلى التأويل، وبالاجتهاد يصير الحكم عاماً بعموم علته، فينسحب الحكم حينئذٍ على كافة محال علته، ومنه ندرك تحقيق مقاصد الشرع في أحكامه.

ويعضد هذا الاتجاه الاستقراء للنصوص القرآنية، التي تفيد أن الأصل في النصوص التعليل وهو كاشف عن معقولية النص، والاجتهاد يفسح المجال لتبيين معقولية النص وتالياً التوسع في أفق النص منطقياً عبر بذل الجهد في استنباط علل الأحكام، هذا، واتضح مما مضى، أن للقياس معانٍ أربع: قياس الأولوية، وقياس منصوص العلة، وإلحاق الشيء، أو المصداق بمعناه، وقياس المعنى، وهو ما كان الكلام فيه آنفاً، ولا إشكال في حجية الأقسام الثلاثة الأولى، وإنما وقع الخلاف في القسم الرابع.

حجية القياس:

وهي من المباحث التي حظيت بعناية الأصوليين، وكانت حلبة للصراع المرير بين القائلين بالقياس والنافيين له، على أن الأخذ بالقياس عند من يقول بحجيته، يستند إلى قاعدة عامة أوردها الشهرستاني في الملل والنحل، وهي أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية، وهنا، لا بد من الاجتهاد لملء هذا الفراغ، ولولا القياس لجمد الفقه، ووقع الناس في العنت والمشقة والحرج، وقد مر معنا قول ابن حزم في كتابه إبطال القياس: ثم حدث في القرن الثاني فقال به بعضهم، وأنكره سائرهم، وتبرؤوا منه، وقوله في الإحكام: إنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث[١].

بداية، ليكن في بال القارئ، أن القرآن الكريم لا توجد فيه كلمة قياس، أو اجتهاد، أو سنة بمعنى حديث الرسول، لكن القائلين بالقياس، يقررون أن

(١) أعلام الموقعين ١/ ١٧٤، المحصول ٥/ ٢٦، وما بعدها، الملل والنحل ١/ ٣٢، إبطال القياس ص ٥، الإحكام ٧/ ١٧٧.

الأصل في النصوص هو أنها خاصة بمنطوقها عامة بعلتها، وإنما الخلاف عندهم في تحديد العلة، وعلى كلا الرأيين، اعتبروا أن القياس كاشف عن الحكم، لا منشئ له، وأنه بالقياس يرتقي النص من أفقه اللغوي الضيق إلى أفق منطقه الواسع، من جهة أنه دلالة عقلية التزامية غير مباشرة (والدلالة الالتزامية المباشرة هي دلالة الإشارة).

على أي حال، استدلوا على الحجية من القرآن بالآيات التالية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨ ـ ٧٩]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [المائدة: ٩٥]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣].

ومن السنة بحديث معاذ المشهور لمَّا بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، وبحديث معاذ وأبي موسى الأشعري مع الرسول، وبجملة أخرى من الروايات، فلتراجع في مظانها.

وكذلك استدلوا بإجماع الصحابة، وبالعقل بلزوم الحرج من تركه، وبموافقته الفطرة السليمة وبمحدودية النصوص، وأن الشارع إذا نص على العلة فقد أمر بالقياس بنفس هذا التنصيص من جهة أن كل أحكامه سبحانه معللة.

أما الاستدلال بالقرآن والسنة فضعيف، لأنها أدلة مدخولة، ويحتمل في النصوص التي اعتمدت في هذين المصدرين آراء ووجوه كثيرة، بل في بعضها لا يمكن إرادة القياس أيضاً من جملة محتملاتها، لذلك عمدة استدلالهم على الحجية هو الإجماع، وهو غير متحقق أصلاً بشروطه، كيفما كانت، ويحسن هنا خوف الإطالة الإحالة على كتاب ابن حزم في إبطال القياس. أما استدلالهم بالعقل بما ذكره الشهرستاني ونقلناه آنفاً، فيدفعه أنه لا يشترط في كل حادثة جزئية أن يرد نص بعد إمكان دخولها في العمومات والإطلاقات المنصوصة، وهو ما ذكره السيد الحكيم في الأصول العامة.

وقالوا أيضاً في رد القياس عقلاً: إن الحكم الثابت بالقياس، إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية، أو مخالفاً لها، وعلى الأول. كان القياس غير مفيد، إذ أنه لو قدر عدمه لكان مقتضاه حاصلاً بالبراءة الأصلية، وإن كان الثاني، . فهو ممتنع؛ لأن فيه رفعاً للبراءة الأصلية، وهي متيقنة، بالقياس وهو مظنون، والمتيقن لا يرفع بالمظنون، لكن أصحاب القياس، ربما قالوا بالإباحة في مستحدث المسائل، إذا كانت العلة والأوصاف، المؤثر فيها، لا يجمعها والمسألة المنصوص عليها، ويسمونه قياس العكس، وهو كما مرّ آنفاً: تحصيل معلوم نقيض ما في غيره لافتراقهما في علة الحكم.

ونخلص إلى أن الأدلة على حجية الظن: المتأتي من القياس غير ثابتة ولا متحققة، وأن ما أورد منها، يمثل خير تمثيل الاتجاه الذي يقتنع بالشيء سلفاً، ثم يسعى في عملية إخضاع سافر للنص إلى جعله دليلاً، ولو لم نجعلها في مقام الاستدلال لما هدتنا عقولنا وأفهامنا إلى أنها طريق يهدي إلى القياس ودليل عليه.

وأكثر أصحاب القياس يسلمون أن بعض ما يفيده هو الظن، بمعنى أنه

كاشف عن الحكم ظناً لا منشئ له، وإنما سيقت هذه الأدلة وغيرها، لبيان أن هذا الظن حجة، وأنه قد حظي باعتبار الشرع، ودونه خرط القتاد.

أما من قال بإفادته العلم، وتالياً يكون القياس حجة بذاته، من جهة أن العلم حجيته ذاتية لا حاجة معها لاعتبار الشارع له حجة، فهو مطالب بتنسيب وجه إفادة القياس للعلم مع كونه في نفسه وحقيقته نوع من التمثيل المصطلح عليه في المنطق الأرسطي، وهو لا يفيد عند المناطقة إلاّ الاحتمال، إذ لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، أو أكثر، أن يتشابها في جميع الوجوه والخصوصيات واللوازم، مهما قويت وجوه الشبه، ومهما أورثت ظناً قريباً من اليقين، إلاّ إذا علمنا أن جهة المشابهة المدركة بالحواس علة تامة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثم علمنا ثانياً أن هذه العلة موجودة بجميع خصوصياتها في الفرع، عندها يحصل اليقين بأن هذا الحكم ثابت في الفرع ثبوته في الأصل كونه معلولاً له حينئذ، ويستحيل تخلف المعلول عن العلة، لكن هذا التفصيل أجنبي عما نحن فيه، لأنه يكون والحالة هذه قياس منطقي برهاني، يفيد اليقين، وليس تمثيلاً كما هو مفروض المسألة، على كل هو فرض، لأنه يستحيل العلم بأن الجامع علة تامة للحكم الشرعي، لأن ملاكات الأحكام لا يمكن أن تكون مسرحاً للعقول، والطريق الوحيد لمعرفتها، يكون عن طريق السمع، وهو أمر توقيفي، نعم نفس وجود الملاك مما يدرك بالحس بخلاف وصف كونه ملاكاً، فهو خارج عن الحس والوجدان، لذا آمن فقهاؤنا بلزوم القياس مع القطع بالملاك، وهو ما يبرر لجوءهم إلى القياس المنطقي، وممارستهم له عبر عناوين متعددة ومختلفة، مثل: وحدة الملاك، وقياس الأولوية، ووحدة طريق المسألتين، وتنقيح المناط، وهي مصطلحات دائرة في كتب فقه الإمامية، ومع ذلك، أو وفوق ذلك، ثمة موارد عمل فيها الإمامية بالقياس الفقهي وإليك بعض الأمثلة:

(أ) إذا قصد الإنسان الإقامة في غير وطنه، ثم تراجع عن قصده بعد أداء صلاة رباعية، فإن صلاته ستبقى تماماً ما دام موجوداً في ذلك المكان. أمّا إذا رجع عن قصد الإقامة قبل أن يؤدّي صلاة رباعية، فإنّ صلاته ستكون قصراً.

إنّ لدينا نصاً حيال هذا المطلب.

لكن ما هو حكم الشخص المذكور بإزاء الصوم على ضوء الفرض الذي يفيد أنه لم يصل رباعية، فهل حكمه حكم المسافر، بحيث يستطيع أن يفطر (إذا ما كان قد غيّر قصده قبل الزوال) أم أنّ عليه أن يواصل صومه حتّى الغروب؟ لقد أفتى الفقهاء بأنّ على مثل هذا الإنسان أن يتابع صيامه إلى الغروب، مع أنّه لا وجود لنصّ في هذه الحالة مطلقاً، ولا دليل عليها. إلاّ تسرية حكم الصلاة وتطبيقه على الصوم. أليس هذا قياساً؟!

لقد مورس هنا وعلى نحو لاشعوري ضرب من القياس، والأكثر على أنه استعمال للقياس في حقل العبادات. وإلاّ ما هي صلة الصوم بالصلاة؟

لقد أفتى صاحب العروة [محمد كاظم اليزدي [١٢٤٧، ١٣٣٧هـ] بذلك، وعلى هذا النحو وافقه جميع المحشين على كتاب العروة.

(ب) إذا ما أفطر الصائم عمداً في شهر رمضان فإنه يعزر بخمس وعشرين سوطاً. وهذ حكم لا دليل عليه. إلّا أنه استمد من حكم مسألة أخرى تفيد أن من جامع زوجته في نهار شهر رمضان يعزّر خمساً وعشرين سوطاً، حيث هناك نصّ على هذه المسألة. هذه الحالة تعبّر هي الأخرى عن ضرب من القياس أو الاعتماد على الملاك.

(ج) ما يذكرونه في باب اللواط أنه يحتاج إلى أربعة شهود عدول لإثباته، وليس من دليل هنا غير القياس على الزنا الذي يحتاج إثباته إلى شهادة أربعة عدول.

لكن هذه النماذج وغيرها لا تحجب حقيقة أن الاتجاه العام عند الإمامية هو رفض القياس، وأنه في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس، وفي هذا الصدد يقول الشيخ المظفر[1]:

ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر نقول: إن الاحتمالات الموجودة في كل

(١) أصول المظفر ٢/١٦٦.

قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلاّ بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي:

١ ـ احتمال أن يكون الحكم في الأصل معللًا عند اللّه بعلة أخرى غير ما ظنه القايس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألّا يكون الحكم معللًا عند اللّه بشيء أصلًا، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فإنهم كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

٢ ـ احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضم إلى ما ظنه القايس علة بأن يكون المجموع منها هو العلة للحكم، لو فرض أن القايس أصاب في أصل التعليل.

٣ ـ احتمال أن يكون القايس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤ ـ احتمال أن يكون ما ظنه القايس علة ـ إن كان مصيباً في ظنه ـ ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه «أعني الأصل» لخصوصية فيه. مثال ذلك:

لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً في إفساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً، فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

٥ ـ احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس.

وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها إلاّ الأدلة السمعية الواردة عن الشارع.

ولا ينفع هنا مسلك السبر والتقسيم، (وهو من المسالك العقلية للعلة، وقد أخذ به السيد المرتضى في حالة فقدان النص والإجماع)[1]. والذي مفاده حصر جميع الاحتمالات الممكنة، ثم إقامة دليل النفي على كل واحد من المحتملات الممكنة، إلى أن ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعين لأنه قد اشترط أصحاب المنطق في برهان السبر والتقسيم أن تكون المحتملات محصورة حصراً عقلياً عن طريق القسمة الثنائية التي تتردد بين النفي والإثبات، والاحتمالات المذكورة في تعليل الحكم الشرعي ليست كذلك، لأن العقل لا يمنع من وجود محتملات أخرى لم يلتفت إليها القايس، فيمكن أن تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر بوصف الاجتماع، وقد يكون المحتمل شيئاً خارجاً عن أوصاف المقيس كالتعليل الوارد في الآية الكريمة: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٦٠] فالعلة هنا هي الظلم وهي ليست من أوصاف ما حرم.

بل أن القائس إذا كان ممن لا يقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كالأشاعرة، فيمكن أن لا يكون للحكم علة أصلاً إلاّ أن يقال: لا تلازم مع التغاير بين العلة والحكمة والسبب ـ كما مر حيث العلة جزء الحقيقة بينما الماهية (الحكمة) ليست كذلك. إذاً نحن في القياس أمام إشكاليتين: فمن جهة لا يمكن للقياس أن يفيد العلم لقيامه على التمثيل المنطقي، ومن جهة أخرى لا يمكن القبول بكل ما ذكر من أدلة على حجية الظن المتأتي منه، سواء أكانت من القرآن أو السنة، أو الإجماع، أو العقل، ويخرج تخصصاً أو تخصيصاً عن هذه الإيرادات قياس منصوص العلة، وسندرك قريباً، أنه مع مراعاة المقاصد، والقول بها، يتولد عندنا معنيين للعلة المنصوصة: المعنى الأول، أن ينص المولى صراحة على العلة، والمعنى الثاني، أن لا يكون كذلك، بل يتوصل إليها المجتهد عن طريق الاستقراء المعنوي، وهي الكليات الشرعية المتيقنة، فيكون إجراء القياس

(١) رسائل المرتضى ٢/ ١١٧.

بتعليل المقاصد من قياس منصوص العلة بالمعنى الثاني.

وقياس منصوص العلة هذا، حجيته متأتية من حجية ظهور العلة في الفرع والأصل، لا من حجية القياس، وكذلك الأمر في قياس الأولوية، إلاّ أن يكون قياس الأولوية عن علة استبانت بالقياس، مع إمكان أن يقال: إن استنباط العلة فيه بالظن أيضاً، فالنص جاء بتحريم قول أفٍ للوالدين، لكن الفقيه يستنبط بظنه ومن خارج النص، أن العلة هي الأذية، مع التنبيه إلى أن العلة ليست دائماً بهذا الوضوح في كل موارد القياس الذي يخضع استنباط العلة فيه لحكم العقل.

على أن الشاطبي، وهو الذي خَبرُ طرق الأصوليين وخاصة في باب القياس، قد واجه الموقف مدركاً أن ليس بالإمكان أحسن مما كان من أدلة على حجية الظن القياسي، إذاً لا بد من الخروج رأساً من ظنية القياس بدل البحث عن أدلة حجيته، إن كانت، لكن ما الذي يجعل القياس مفيداً للظن فحسب؟

من الواضح، أن ظنية العلة هي السبب، وهي النقطة المركزية، ومن هنا كانت مباحث العلة من أهم مباحث القياس على الإطلاق حتى أنهم ذكروا ـ كما في المحصول للرازي ـ طرقاً تدل على أن الوصف لا يكون علة وهي خمسة، إذ لا مشكلة مع الأصل والفرع وحكم الأصل.

ومن هنا ندرك، أن علم المقاصد نشأ على تربة مغايرة لتلك التي يقف عليها القياس الفقهي، لأن القول بالمقاصد، يمثل خروجاً عن العتمة والإلتباس إلى نور اليقين.

ورأى الشاطبي، أن الخروج من ظنية العلة يتطلب أولاً هدم الجدار الذي وضعه الأصوليين بين العلة والحكمة، وهو بالضبط ما فعله، حين ذكر أن المراد بالعلة والحِكَم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر... فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وبه صرح الجويني في برهانه، والقرافي المالكي في مختصر التنقيح، قال: والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل، وفي غير موضع

من التحرير يصرح الكمال بن الهمام: بأن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة، لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه.

وبتعبير آخر، إن تأثير المصالح والمفاسد في الأحكام له تأثير حقيقي جوهري أصلي، أما تأثير الأوصاف فيها، فهو ذو تأثير مجازي عرضي غريب، وينقل الفخر الرازي في المناظرة السادسة من كتابه المناظرات، أن من عادة علماء بخارى، أنهم إذا قاسوا صورة على صورة، قالوا: الجامع بينهما تحصيل المصلحة الفلانية، أو دفع المفسدة الفلانية.

بينما في كتابه المعالم، لم يرتض التعليل بالمصلحة، قال: إن التعليل بالمصلحة والمفسدة لا يجوز خلافاً لقوم، قال: لنا، أنه لو صح التعليل بالمصلحة لامتنع التعليل بالوصف المشتمل على المصلحة، وبالإجماع هذا جائز، فذاك باطل. بيان الملازمة، أن التعليل بالوصف إنما جاز لاشتماله على الحكمة، والحكمة هي الأصل في هذه العلية، والوصف هو الفرع، ومتى كان التعليل بالأصل ممكناً كان نفس ذلك التعليل بالفرع تطويلاً من غير فائدة، فوجب ألاّ يجوز، فثبت أن التعليل بالمصلحة، لو جاز لما جاز التعليل بالوصف، ولمّا جاز هذا، وجب ألاّ يجوز ذلك.

ويؤكد القرافي جواز التعليل بالحكمة، لأنها: «هي التي لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة»(١).

ومن هنا نقول: إن الارتكاز إلى عبائر مثل روح الإسلام، وذوق الشريعة، إلى غيرها من التعابير التي لا تحكي قاعدة عقلية منتظمة يمكن إدراكها ضمن منهج علمي متوازن، هي عبائر غائمة وهلامية، ينبغي الحذر منها؛ لأنه يراد منها تسويغ

---

(١) موافقات ١/ ٢٦٥ القرافي، مختصر التنقيح ١٢٤، شرح تنقيح الفصول ٤٠٦ بيروت، شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني ٢/ ٣٧٦، عالم الكتب، المحصول للرازي، تحقيق العلواني، ٥/ ٢٨٨، أصول الفقه لشلبي ٢٤٢.

غير السائغ من قِبل بعض الكتّاب المحدثين، وهي عبائر تنسجم مع أي ذهنية اجتهادية، وهو ما يعني أن أي حكم يرد من إحدى هذه الذهنيات الضيقة يخالف مثيله، وتالياً، تسود الفوضى في الاجتهاد.

وعلى أي حال، فإن القول بأن الحكمة هي العلة الحقيقية يتوافق مع التعليلات المذكورة في القرآن والسنة والإجماع، وما ورد عن الخلفاء والصحابة وفتاويهم، وكذلك ما ورد عن الأئمة أصحاب المذاهب، كما لاحظ ذلك شلبي: وأمثلتها مذكورة في كتابيه، تعليل الأحكام، وأصول الفقه، فلا نطيل، وهي حجة في وجه من يمنع التعليل بالحكمة مطلقاً، وحجة لمن يجوّز التعليل بها مطلقاً، أو يشترط أن تكون ظاهرة منضبطة.

ويرجع حرص الأصوليين على التعليل بالعلة دون الحكمة إلى ما ذكره صاحب مختصر التنقيح، من أنهم حرصوا على ضبط الأقيسة بميزان محدد وثابت[١].

هذا، والخروج من الظن إلى اليقين هاجس كان يعيشه أيضاً ابن رشد والرشدية، وهي المدرسة التي سعت إلى تكوين جهاز فقهي متسق، ومنسجم مع قواعد العقل وقوانينه من خلال نشدان اليقين المبني على الكليات، وابن رشد تماشياً مع هذا المبدأ يعبر بالمصلحي، ويجعله مقابلاً للعبادي، وفي كتابه الكليات في الطب، يفيد بأن الكليات المبنية على اليقين، تسبق، وتحكم الجزئيات[٢].

ولا يمكن الإغضاء عما كان لابن حزم ومدرسته من دور في إضعاف شأن القياس لعلة ظنية العلة، لأن عدول ابن حزم عنه وتمسكه بالدليل أو القياس المنطقي الذي هو انتقال من الكليات إلى الجزئيات مع بعض التعديلات في مواد

---

(١) تعليل الأحكام ١٣٥، أصول الفقه لشلبي ٢٣٦ - ٢٤١، وما بعدها، الآمدي ٣/١٧.

(٢) بداية المجتهد ١/ ١٥ عبد المجيد التركي، مكانة ابن رشد الفقيه في تاريخ المالكية في الأندلس، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب، الرباط ص ١٦٣ سنة ١٩٧٩. وأيضاً التركي، المناظرات ٤٧٤.

الأقيسة المنطقية هذه، بمعنى اشتراط أن تكون من اليقينيات حيث إن القياس يهتم بالجانب الصوري لتركيب القضايا فحسب، أو من المسلمات، وأن تكون إحدى المقدمتين نقلية.

وكذلك اعتماده على الاستقراء في التعامل مع النص القرآني للوقوف على معاني ألفاظه، وكل ذلك استفاده الشاطبي من خلال توظيف ابن رشد لهما في مجال الفقه وفلسفته للخروج من بناء الشريعة على الظن إلى البناء على القطع واليقين.

هذا ملخص ما أفاده وادّعاه الجابري في بنية العقل العربي، لكن هل يمكن الموافقة على هذه الدعوى؟ المشكلة أن أكثر الباحثين في مجال مقاصد الشريعة، وهو الحقل الذي يعنينا هنا، يعمدون إلى توظيف النصوص التراثية في سبيل التعاطي مع إشكاليات معاصرة، وعمادهم في هذا المجال إنتقائية النصوص وتقطيعها إلى أجزاء، ثم الأخذ بما يوافق.

ولو تأملنا نظرة الشاطبي إلى منظومة أصول الفقه نرى فيما يتعلق بالقياس، أن عبائر الشاطبي تفيد موافقته على هذه المنظومة المتوارثة عن السلف ـ كما سيأتي ـ ولو أراد العمل على إجراء تعديلات فيها لعقد الفصول ونظَّم الأبواب في سبيل ذلك.

يضاف إليه، أن تسليط الضوء على الأسباب التي دعته إلى تسمية كتابه بالموافقات، ربما ينكشف من خلاله الغاية المتوخاة من وضع الكتاب، يذكر في خطبة الكتاب أن أصل التسمية هي «التعريف بأسرار التكليف» وأن عدوله إلى التسمية الشائعة بدعوى أنه يوفق بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، وبتحليل التسمية الأولى، نعلم أن الشاطبي لم يكن بصدد أبداع منهجية جديدة في الاستنباط إلى جانب القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة.

القياس المرسل (المخيَّل):

وبعد كل هذا التفصيل، يمكن أن تكون النتيجة القول بنظرية المقاصد فيما يخص القياس على الشكل التالي: بدلاً من قياس الحالات المستجدة مما لا نص فيه على الأصول والأحكام التي نزلت بخصوص بعض الوقائع الأخرى، تقاس تلك الحالات على المقاصد والمعاني الكلية، ومن الواضح أننا في كلتا الحالتين نحن أمام قياس، بل هذا قياس منصوص العلة بالمعنى الثاني ـ كما مر ـ.

وبكلام آخر، يساهم الفكر المقاصدي في توسيع عملية الرد والإلحاق في القياس، فبدلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية، ترد أيضاً إلى أصول غير منصوصة مباشرة، وهي المقاصد القريبة والعالية، ومن هنا نقول: إن العمل بنظرية المقاصد والمصالح المرسلة بمثابة إعلان عن موت القياس الأصولي، والاستعاضة عنه بقياس منطقي.

وقد ورد هذا النوع من القياس كثيراً في بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، مثل قوله: وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل وهو الذي ليس له أصل معين يستند إليه، وفي موضع آخر: إلاّ ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه[1].

وربما لأجل هذه النماذج، ذهب الجابري وجماعة إلى تأثر الشاطبي بابن رشد ومسلكه البرهاني!!!

فقد رأينا، أن القياس نوع من الظن، يدعي الكشف عن الحكم، فهو مظهر له لا مثبت ولا منشئ، بل قد يُدَّعى بأن نسبة الكشف فيه أكبر منها في خبر الواحد، ومعناه، أن من يقول بحجية خبر الواحد لعلة الكشف، يلزمه القول بحجية القياس، خاصة مع القول بأن العمل بالقياس درجة أو مرحلة من درجات أو مراحل إعمال النص، وليس خروجاً عنه كما ذكر المنكرون، وإذا كنا قد

(١) بداية المجتهد ١/ ٤٥٣، ٢/ ٨، ٨٥.

تجاوزنا ظنية العلة بعد الفراغ من كلية تعليل نصوص الشريعة، فإن الأمر حقيق بإعادة النظر.

التعليل:

درج المتكلمون والفلاسفة على تقسيم العلة تقسيمات عديدة، يهمنا منها تقسيمها إلى علة فاعلية، ومادية، وصورية، وغائية، وقد انحصر خلافهم في العلة بالمعنى الأخير، وقد اعترفوا بأن أفعال اللّه تعالى، ومنها أحكامه، معللة بالمصالح، أي تترتب تلك المصالح على التشريع، إلاّ إن المعتزلة قالوا: . . . إن هذه المصالح باعثة للمولى على التشريع استناداً وبناءً على مبدئهم وجوب فعل الأصلح للعباد، ومعنى الباعث كما عن صدر الشريعة، هو ما يكون باعثاً للشارع على شرع الحكم، ومعنى الباعث عند السبكي هو الباعث للمكلف على الامتثال، بينما ذهب الآمدي وابن الحاجب إلى أنه ما يترتب على تشريع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

وذهب الأشاعرة إلى أن الأحكام معللة بالمصالح تفضلاً وإحساناً منه، وليست باعثة، ووقفت الماتريدية موقفاً وسطاً فقالوا: هي باعثة لا على سبيل الإيجاب، بمعنى أن اللّه تعالى قصد تحصيل مصالح العباد بما شرع على سبيل التفضل والإحسان، أي أنها تجب منه لا عليه، ومن أراد التوسع في تعريف العلة فعليه بكتاب محمد شلبي حول تعليل الأحكام.

ومهما يكن، فهذا نزاع لا يفيدنا فيما نحن فيه، وإنما ذكرناه توطئة وبياناً للجذور الكلامية للمسائل الأصولية، لأن النزاع هنا في علة القياس بمعنى الوصف المعرف للحكم الذي هو مظنه الحكمة، والذي إذا شرع الحكم يترتب عليه مصلحة مقصودة، فالعلة هي ما تعلق به حكم النص، أي العلة الشرعية لا العقلية، وهي كما يقول الغزالي علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها وإنما معنى كونها علامة نصب الشارع إياها علامة، إذاً فهي جملة الأوصاف والإضافات المنوط بها الحكم، ولذلك رأينا أن من ينفي العلة في الأحكام يقول: إن المناسب

هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات، ومن يعللها يقول: إنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يرفع عنه ضرراً[١].

بيد أن الأمر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأصل الذي يؤخذ به في النصوص، هل هو التعليل أو عدمه، ذهبت الإمامية إلى أن الأصل في النصوص التعبد وعدم التعليل إلى قيام الدليل، لذا قالوا بحجية قياس منصوص العلة، وعندهم أن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته، لأنها ليست مدلولاً للنص، وبالنص على العلة ينتقل الحكم من الصيغة إليها.

وهذا الاتجاه لا يعارضه أن منهج القرآن والسنة هو التعليل بأي نحو من أنحائه كذكر الوصف وترتيب الحكم عليه أو السبب، أو إفادته بحروف التعليل، أو بيان المصالح والمفاسد المترتبة على بعض الأحكام، لأن الخروج عن هذا الأصل ليس بعزيز، وتالياً، لا يمكن الاحتجاج بها على أن الأصل في الأحكام هو التعليل كما يظهر من بعضهم[٢].

وذهب فريق آخر إلى أن الأصل في النصوص التعليل بكل وصف صالح لإضافه الحكم إليه، إلاّ أن يمنعه مانع، وهو مذهب إبراهيم النخعي (ت ٩٦هـ) من أصحاب الرأي، والمأثور عنه قوله: إن أحكام اللّه لها غايات هي حِكَم ومصالح راجعة إلينا[٣] لكن التعليل بجميع الأوصاف متعذر لكونه يؤول إلى انسداد باب القياس، والتعليل بالبعض دون بعض ترجيح بلا مرجح، فتعين أن كل وصف صالح للتعليل به منفرداً، إلاّ إذا ابتلي هذا الوصف بمعارضة دليل قطعي، أو إجماع، أو غير ذلك.

وذهب الشاطبي وبعض الأحناف إلى هذا الرأي، لكن أوجبوا تمييز الوصف

---

(١) المستصفى، باب القياس ٤٢٦ شلبي، تعليل الأحكام ٩٥، المحصول، تعريف المناسب.

(٢) أعلام الموقعين ١/ ١٥١، البحر المحيط ٥/ ٢٦، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٢٧٤.

(٣) الفكر السامي ١/ ٣١٨.

الذي هو علة عن غيره في كونه متعلق الحكم، حيث لا يمكن التعليل بالجميع، ولا بالبعض، ولا بكل فرد، لأن بعض الأوصاف قاصرة غير متعدية لا يستقيم معه قياس، فوجب التعليل بالبعض مع تميُّزه، لا في الجملة.

واختار جمهور الأحناف الرأي عينه، لكن مع إضافة الدليل على أن النص الذي يراد استخراج علته معلل بالجملة، وليس مقتصراً على مورده، بل يمكن تعديه بنقل الحكم إلى الفرع، بيد أنه يمكن ترتيب الآراء حول التعليل على نحو آخر مفاده: أن الفقهاء والأصوليين ذهبوا إلى التعليل بالأوصاف الموجبة للحكم كالشهود لصيام الشهر، ويسمى بالتعليل السببي، وبعضهم ذهب إلى التعليل بالمآل كالتيسير لترك الحكم، وإبطال محركيته، ويسمى بالتعليل الغائي، وانفرد المالكية بالجمع بين التعليلين بمعنى توقف التعليل السببي على التعليل الغائي، بمعنى أنه مشروط بحصول الغاية، واصطلحوا على تسمية تعليل السبب بالغاية «بالمناسب» وخلاصته: أن يكون ترتيب الحكم مؤدياً إلى الحكمة منه.

وبناءً عليه، تكون المصالح بمثابة العلل الغائية للأحكام، وتكون الأوصاف بمنزلة العلل السببية لها، والشاطبي لاحظ القياس باعتبار المصلحة أي العلة الغائية، ومن هنا مفارقته مع غيره، ومن هنا أيضاً اعتباره لمآلات الأحكام، لكن مع عدم إهماله للتعليل السببي أيضاً، فهو مالكي على كل حال، وبذلك يندفع كلام الجابري من أن الشاطبي بنى برهانيته على التعليل السببي متأثراً ـ حسب رأيه ـ بذلك بما جاء عن ابن رشد في إعادته الاعتبار للسببية والعقلانية.

هذه هي صورة النزاع حول مسألة التعليل في تاريخ أصول الفقه، والظاهر أن نفي التعليل في الأحكام القصد منه نفي العلة الذاتية أو العلة الموجبة كما عند ابن حزم، أي لا علاقة عليّة حقيقية بين كون صلاة الظهر رباعية وبين ترتب الأثر وهو الانتهاء عن الفحشاء، بل لا ترتب علّي طبيعي بين الصلاة وأثرها، وإلاّ لما تخلف الأثر، فليس حال العلة في الأصول كالعلة في الفلسفة حيث يمثلون لها بالنار والإحراق.

ومن قال بالتعليل في مشهور الفقهاء أراد من التعليل العلة الغائية، أي الأثر والمصلحة المترتبة على الحكم، وبهذا التخريج والتحليل، لا حاجة إلى ما تمحله ابن السبكي، وهو من منكري التعليل، كما لا حاجة إلى الردود التي ذكرت عليه.

والظاهر أن مصطلح التعليل عندهم له معنيان: التعليل بمعنى ورود النص مقروناً بعلة مع قطع النظر عن تعدية الحكم بواسطة العلة إلى غير محل النص، وهذا لا ينازع فيه أحد حتى الظاهرية، لوروده في الكتاب والسنة، وهي علل لبيان الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها واستخراجها، والمعنى الثاني، هو أن أحكام اللّٰه تعالى وضعت لمصالح العباد، أي معللة برعاية المصلحة.

ومن الواضح في هذا النزاع حول التعليل محورية القياس فيه من جهة وضع الوصف المنضبط الظاهر فيه أعني العلة، غير أنه نزاع غير منتج مقاصدياً، لأن النزاع في هذا الأخير حول ما إذا كان يمكن إعمال الحِكَم والمصالح، وعدم الاقتصار في أخذ الأحكام الشرعية من ظواهر النصوص وما يتفرع عنها، بل تشترك معها في ذلك من خلال توظيف ما انطوت عليه النصوص نفسها من معان وأوصاف وحِكَم ومصالح، هل يمكن ذلك أو أنه غير ممكن؟ وقد رأينا الشاطبي في سبيل ذلك يرادف بين العلة والحكمة توصلاً إلى إمكان القياس المقاصدي، وهو ما فعله أيضاً علماء بخارى القائلين بالتعليل المصلحي كما ذكر الرازي في المناظرات.

وغير خاف أن من شأن اتباع منهج ترشيد مباحث التعليل في علم أصول الفقه، إيقاظ أحد البواعث للإصرار على إنعاش المساحات المنسية في حقل الدراسات الإسلامية، وإنارتها على إيقاع التحولات الكبرى في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفكر، وما يكتنفها من وقائع ومستجدات عبر إمكانية التوفر على مناطات الأحكام.

ومن شأنها أيضاً، إلى جانب حقول المعرفة الأخرى، أن تبني جسراً

للتواصل المعرفي بين المذاهب متسام على النزاعات العصبوية والمذهبية، لأنه لا يمكن الإيمان بالمقاصد كمشغل فقهي يراد له أن يقوم بهذه المهمة إلاّ بعد الفراغ من أن أحكام الشريعة معللة بأغراض وأهداف مفهومة، وتالياً فإن رعاية العلل والمقاصد، هي التي جعلت العلماء يقررون مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان(١).

فظهر، أن أساس القول بالمقاصد هو القول بالتعليل بالمصلحة، لذلك شرع الشاطبي في أول الجزء الثاني من الموافقات، وهو الجزء المخصص للكلام عن المقاصد، إلى بيان هذه الحقيقة وإن بصيغة مضطربة.

كما ظهر أيضاً، أن النزاع الكلامي بين الأشاعرة من جهة وبين المعتزلة والإمامية من جهة أخرى حول تعليل أفعال اللّه تعالى، لا يمت إلى هذا البحث بصلة، وذلك لأن من قال بعدم التعليل في علم الكلام، أراد أن أفعاله غير أحكامه، ومن ثمَّ قال بالتعليل في الأحكام، كما هو الحال مع الرازي، حيث زعم أن أفعال اللّه غير معللة مع قوله بالتعليل في الأحكام كما في المحصول، أو لاعتقادهم بتغاير معنى العلة في الموردين (الكلام/ الفقه) إذ المراد منها في علم الكلام العلة الغائية، بينما المراد منها في الفقه العلامة على ما فيه مظنة الحكمة.

لكن إذا كنا بنينا على أهمية التواتر المعنوي والاستقراء في الاستدلال على الملائم المرسل، وهو العلة أو المصلحة، فإنه يرد الإشكال التالي ومفاده: إذا علمنا بالأدلة هذه اعتبار الشارع لكلي المصلحة فمن أين نعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية؟ يبدو أن الشاطبي تنبه إلى هذا الإشكال، قال:

فإن قيل الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح؛ لأن الأصل الأعم كليّ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة، والأعم لا إشعار له بالأخص، فالشرع وإن اعتبر كلي المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة

---

(١) عن التعليل، الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٦٤، الآمدي ٤/ ٩، أعلام الموقعين ١/ ١٧٠ - ١٨٢، المستصفى ٢/ ٢٦٤، ٢٨٨.

الجزئية المتنازَع فيها؟ فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد. أمّا كونه كلياً فلما يأتي في موضعه إن شاء اللّه؛ وأمّا كونه يجري مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقِعَين على جميع المكلفين، فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع.

لا يقال: يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة، موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة؛ وهو باطل. لأنا نقول: لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب(١).

ومهما يكن، فإن العلة مع إعمالها في القياس تفيد التعميم العقلي مع إعواز العموم اللفظي، وتالياً، هو تعميم للنص نفسه الذي استخرج منه، أو بمعونة نصوص أخرى معه، العلة والسبب الموجب للحكم الذي يمثل معقولية النص ومنطقيته، ويؤمن في مرحلة لاحقة ارتقائية النص إلى أوسع مما يمكن أن يصل إليه امتداده اللغوي، والبعد الذي يتجاوز اللغة، لا يمكن تحقيقه من دون إعمال العقل والرأي.

وإذا أضفنا إلى معلوماتنا أن الأصل في النصوص التعليل كنا أمام كم كبير من القواعد والنصوص التي يمكن إعمال الاجتهاد فيها، باعتبار أن الوقائع ـ كما يقول الشاطبي ـ في الوجود لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، لذا احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره(٢).

وقد ظهر أن الفقهاء إزاء التعليل بالحكمة بين من يجيز مطلقاً، وبين من يرى أن الحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة فيجيز التعليل، وإلاّ منع، وقد ذكرنا أن الشاطبي رادف بين مفهومي العلة والحكمة، وهي نقطة مهمة لبناء مشروع مقاصدي في الفقه.

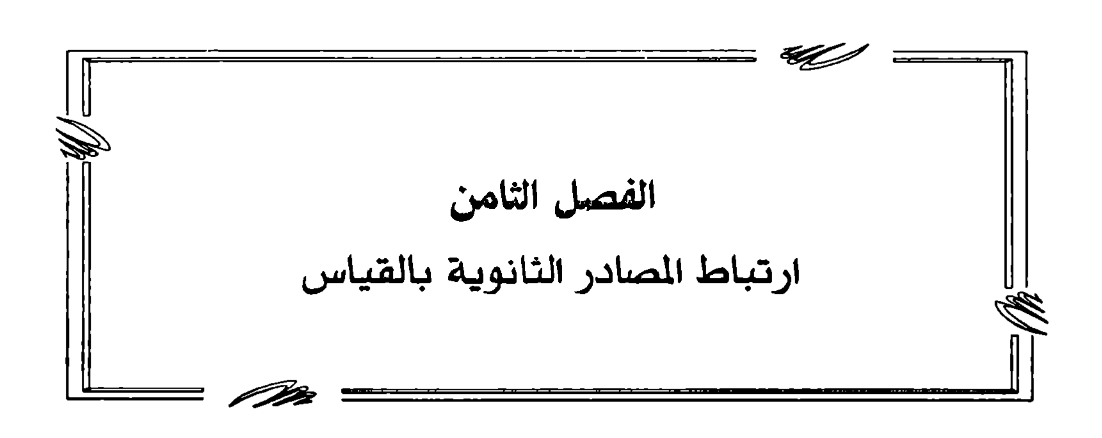
---

(١) الموافقات ١/ ٣٨.

(٢) الموافقات ٤/ ١٠٤.

ومن منع منهم، لاذ بكون المصالح والمفاسد أموراً باطنية، لا يمكن الوقوف على مراتبها، وبأن التعليل بالحكمة يوجب إناطة الحكم بها لا بالمظنة، لكن اعتبار المظنة ليس لذاته بل لاشتمالها على الحكمة المعتبرة شرعاً في الجملة، ولو مع اختلاف مقاديرها، فإذا زال ما يوجب خفاؤها لم يكن مانع من التعليل، وهو ما يعضد الرأي النازع إلى التفصيل.





الفصل الثامن

ارتباط المصادر الثانوية بالقياس

وحتى تتضح حقيقة الانجازات التي حققها الشاطبي وجل المقاصديين، لا بد من النظر في مرتبة القياس الفقهي كمصدر من المصادر الرئيسية لاستنباط الحكم الشرعي.

إن مرتبة القياس ينبغي أكاديمياً أن تكون المصدر الثالث من مصادر الاستنباط، أي بعد الكتاب والسنة، لأن بعض أفراد موضوع الإجماع هو القياس في نتيجة القياس، وبتعبير آخر، إن الموضوع المجمع عليه، وهو ما يعبرون عنه بالمستند، ينبغي أن يكون ظنياً حتى يفيد الإجماع قطعية الظن، وليس للإجماع من فائدة إلاّ هذا الاضفاء، ومن هنا ذهب بعض الأحناف إلى لزوم القطع بعدم قطعية المستند، لأنه إذا لم يكن كذلك فالإجماع لا يفيد سوى معاضدة دليل بدليل آخر، وعليه لا ينبغي عد الإجماع دليلاً مستقلاً منتجاً للحكم، لأن مستنده إما آية، أو سنة، أو عقل، أو قياس، والكل حاضر، والإجماع معها يكسبها صفة، نعم، ما قيل في أدلة حجّيته ورد لسان دليله بجعل الإجماع بمجرده أصلاً منتجاً للحكم الشرعي، نحو قوله ﷺ لا تجتمع أمتي على ضلالة، هذا كله إذا قلنا بإمكان انعقاد الإجماع أصلاً، وتمامية أدلة حجيته.

أما من الناحية التطبيقية، فالإجماعات الحاصلة لم تكن إلاّ على مستند، وكما قالوا: يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع(1)، إذاً فالمستند يكون نصاً،

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/٤٣٩، الحكيم، الأصول العامة ٢٥٦.

أو قياساً، أو استحساناً، أو مصالح مرسلة، أو سد ذرائع.

وأما الاستحسان، فحاله واضح، إذ هو طبقاً للتعريفات المذكورة، نحو ما ذكره البزدوي من الأحناف: العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، ونحو قول الشاطبي: العمل بأقوى الدليلين، ونحو قول الطوفي في مختصره من أنه: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة.

أقول طبقاً لهذه التعريفات يكون القياس من موجباتها، ولا ينبغي ـ كالإجماع ـ أن يعد مصدراً خاصاً، ولولا أن العادة في التصنيف في أصول الفقه جرت على هذا المنوال المعروف، لكان ينبغي أن يصار إلى ترتيب آخر أقرب إلى طبيعة الأبحاث وواقعها، لأن الاستحسان قد يكون بالقياس، كما قد يكون بغيره من نص، أو عادة، أو عرف، أو إجماع، أو مصالح مرسلة، فضلاً عن الكتاب والسنة، وهو في حقيقته آلية للهروب من نتيجة قياس والوصول إليها، فهو ليس بخارج عنها، ومرجعه إلى أنه: هل تخصص المصلحة العمومات أو تقيِّد الاطلاقات أو لا؟ وهو ما يعرف عند رجال القانون بالاتجاه في التشريع إلى روح القانون[1].

صحيح أن الاستحسان يكون بغير قياس، لكن أكثر موارده، إنما هي في العدول من قياس جلّي إلى قياس خفي، ومن أجل هذه الأكثرية، وردت بعض التعريفات له على أنه مجرد هذا العدول، والعدول ليس تشهياً، بل هو في جوهره رعاية المصلحة الأقوى في القياس الخفي، كما يظهر ذلك من تتبع الموارد، وهو موجود في موجبات العدول سواء أكان الاستحسان بالنص، فهو لم يرد إلاّ لمصلحة، أو بالإجماع والعرف والضرورة... فكل موارد، الاستحسان هي من الاستحسان المصلحي، وإذا كان كذلك لم يكن خارجاً عن الأدلة، وكما قال الشوكاني: إن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً، لأنه إن كان

(١) الزحيلي، أصول الفقه ٢/ ٧٣٩.

راجعاً إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشارع في شيء بل هو من التقول على الشريعة مما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها أخرى.

وفيما يخص العرف والعادة، فقد ذكر الشاطبي: أن الإجماع قائم على أن الشريعة الإسلامية جاءت لتراعي المصالح، وإذا كان كذلك فوجب اعتبار عوائدهم، **لأن في عوائدهم ما يحقق مصالحهم، فإذا كان أصل التشريع سبب المصالح توجب اعتبار ما يحقق هذه المصالح، ولا معنى لاعتبار العوائد إلاّ هذا**[1] فهو إذاً ليس بخارج عن مراعاة المصالح، والأمر واضح في الذرائع انسداداً وانفتاحاً.

فالروح السارية في هذه الطرق والأصول هي المصلحة، إذ أن مراعاتها هو الأمر الذي لا يقبل الشك، وكلها ترجع في الحقيقة إلى القياس، ومن ثمَّ الانقلاب عليه في آن، لأن الفقيه إزاء المستحدثات (الفروع) وما لا نص فيه أمام ما فيه نص، وهو لما كان مشبع الاعتقاد بالثنائية القائلة بتناهي النصوص ولا تناهي الحوادث، صار مرهوناً لمنظومة القياس وآلية عمله، من غير أن يغيب عن باله روح التشريع المتمثل في رعاية المصالح ودرء المفاسد، بيد أن القياس يستبطن ثغرة يجب تخطيها، وهذه الثغرة تتجسد في التعليل الفقهي، وفي مباحث مسالك العلة على وجه التحديد، وأنه أيها العلة من بين محتملات عديدة، وتشابهات كثيرة بين الأصل والفرع؟

والطرق الذي ذكرت في هذه المباحث، لا تفضي إلى رفع الحيرة حيث لا نص على العلة، فكانت الأصول الفرعية الأخرى ومعها الإجماع، انتفاضة في وجه ظنية القياس، لظنية العلة باستلهام روح التشريع الكامن في المصالح، ومن هنا رأينا الشاطبي يشغله تأسيس علم الأصول على الكليات القطعية، سواء أكانت مبادئ عقلية أم حقائق أدى إليها الاستقراء، والشاطبي بالإضافة إلى التغيرات المنهجية المهمة التي دفعه إليها طغيان العلوم الأخرى وتداخلها مع علم الأصول،

---

(١) إرشاد الفحول ٢١٢، الموافقات ٢/ ٣١٢.

وهو ما عبر عنه في القاعدة الرابعة بالمسائل العارية، وهي المسائل التي تكون خادمة للمسائل الأصلية الداخلة في صلب الموضوع ومن أعراضه الذاتية، أما المسائل التي لا تكون خادمة فهي أجنبية عن العلم، يقول: ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وبذلك يكون الشاطبي قد رفع التداخل الابتذالي في علم أصول الفقه كما يعبر عن ذلك طه عبد الرحمن(١).

أقول: بالإضافة إلى كل ذلك، سعى الشاطبي إلى القضاء على فنية القياس، لا لأنه أراد ذلك، فقد كان مترتباً ولازماً لزوماً منطقياً عما أصله في الموافقات، وهي النقطة التي كانت تثير ابن حزم للطعن في القياس كمصدر من مصادر التشريع.

وكان ابن حزم يعي أن أي إجراء يخرج القياس عن ظنيته سيدخله حتماً في البديل الذي ارتضاه وهو «الدليل» الذي جعله في مكان القياس في ترتيب مصادر التشريع، (القرآن، والسنة، والإجماع، والدليل) وحرص ابن حزم على الدليل لضمان استخراج نتائج يقينية من مقدمات يقينية هروباً من الظن في القياس الأصولي، ومنه تعرف أن هاجس اليقين في الأصول كان يتحكم بمنظومة الأصول في هذه الفترة؛ ويعتمد ابن حزم للإشارة إلى القياس المنطقي المعمول به في الشرعيات عبارة «البرهان» كأنه يريد أن يقول: إن القياس الفقهي لا برهان فيه، لكن من أين يأتي اليقين في البرهان؟ يأتي اليقين من كون النتائج حاصلة بالانطواء، لأن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها فيكون «الدليل» الحزمي هو نفس القياس الأرسطي في الحقيقة كما فصله في كتاب التقريب لحد المنطق(٢) ويسميها الجامعة، وقد جانب الصواب من ظن أن الدليل الحزمي هو نفسه القياس الفقهي المعمول به في المذاهب الأربعة.

ويرى الشاطبي أن شكلية القياس، أو الدليل في منهجية ابن حزم،

---

(١) الموافقات ١/٣٩ - ٤٣، تجديد المنهج في تقويم التراث ٩٤.
(٢) التقريب، كتاب البرهان ١٠٥.

لا يمكن أن تتجاوز الشكلية التي وضعه فيها أرسطو، ويدرك الشاطبي أن بناء المقدمات يجب أن يسبق تركيب القياس، وهو ما كان المناطقة على وعي به، لكن كيف يمكن إعمال الاستقراء لإنتاج مقدمة كبرى في القياس؟ هذا هو بالتحديد ما فعله الشاطبي في استقرائه لأحكام الشريعة فيما فيه نص، حيث خرج بالنتيجة القائلة: إن أحكام الشرع مبنية كلها على المصالح والعلل، ويبدو أنه لم يتعب نفسه كثيراً مع نفاة التعليل في الشريعة، ربما التزاماً بوصية أستاذه بأن لا يعترض على أحد كما في الافادات.

إذاً، اعتمد الشاطبي على مبدأ تراكم العلم والأدلة، ومقتضاه أن الدليل الواحد قد يفيد بانفراده الظن، لكنه يفيد باجتماعه مع غيره اليقين[١].

لكن هل كان الشاطبي في صدد الخروج عن ظنية القياس فعلاً، وهل دعا فعلاً إلى إلغاء العلل الظنية، والتعليل بالمصالح والحكم كما هو رأي المعتزلة وعلماء بخارى وبلاد ما وراء النهر؟ وهل استطاع بنظريته إخراج علم الفقه من دائرة الانحصار في المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني كما يقول الجابري؟[٢]

وهل صحيح كما يقول الجابري أيضاً، أن الشاطبي نقل البحث الأصولي من المماثلات القياسية الظنية للنظام البياني إلى الممارسات الاستدلالية القطعية للنظام البرهاني؟

في الحقيقة، لا داعي لإيراد كلام الجابري، فالشاطبي نفسه يصرح في مفتتح كتابه باشتراط تحصيل القطع بالأصول التي تنبني عليها الفروع، لكن هل سار الشاطبي الطريق الذي اختطه، واشترط فيه تحصيل القطع بالأصول، أم أنه سلك طريق ابن خلدون الذي اشترط في مقدمته ما لم نجده في تاريخه، كأن المقدمة لشخص والتاريخ لآخر؟

يظهر للمتأمل في الموافقات، أن الموضوع المطلوب القطع فيه عند الشاطبي

---

(١) الإفادات ٩٨، الموافقات ١/ ٣٨ - ٣٩.

(٢) الرازي، المناظرات، شلبي، تعليل الأحكام ١٢٠ بنية العقل العربي ٥٥٤.

هو القطع في الموضوع والمضمون، لا القطع في صورة الاستدلال، أو القطع الصوري كما يسميه طه عبد الرحمن ـ وقد مرّ ـ.

فالقطع الذي يعنيه الشاطبي هو يقين القضايا الكلية التي تستفاد بطريق الاستقراء في أدلة الشريعة، وتتصف بالاطراد والثبات والحاكمية[(١)] **وإن توصل إلى ذلك بطرق استدلالية غير قطعية، يعضده ما ذكره في المسألة العاشرة، قال: الأدلة الشرعية ضربان:**

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي، فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهوفي أول الأمر موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَـٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِىٓ أَعْنَـٰقِهِمْ أَغْلَـٰلًا فَهِىَ إِلَى ٱلْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ﴾ [يس: ٨]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٤٠]، وهذا الضرب يستدل به على المؤالف والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة.

والثاني: مبني على الموافقة في النحلة، وذلك الأدلة الدالة على الأحكام

---

(١) الموافقات ١/٧٨.

التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف، ودلالة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أتي بها في محل استدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها، فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف.

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل إنشائياً كأنه هو واضعه، وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلماً لفهم مقتضاه إلزاماً والتزاماً، فإذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني، فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء، وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط[(١)].

وصريح هذه المسألة رد على الجابري القائل بأن الشاطبي سعى لإقامة التوظيف الحزمي لمنهجية ابن رشد القائمة على البرهان.

فالشاطبي باتجاهه الجديد هذا المبني على الاستقراء للوصول إلى القطع، يحاول الانتفاضة على القياس، النموذج الأصولي المغرق في تجريديته والذي يحمل في صميمه عائقه المعرفي، حيث اختزل الشافعي سابقاً ـ وهو ما بقي حياً في الذهنية الأصولية ردحاً طويلاً من الزمن ـ الاجتهاد في القياس، عاداً لهما اسمان لمعنى واحد، إلى أن جعل الغزالي الاجتهاد أعم[(٢)]. ومن هنا النفور من مصطلح الاجتهاد في تاريخ الفقه الإمامي.

---

(١) الموافقات ٣/ ٤٧.

(٢) الشافعي، الرسالة ٢٥، ٢٠٦، المستصفى ٢/ ٢٢٩.

وصيرورة القياس عائقاً على الرغم من مساهمته المهمة في إثراء الذهنية الفقهية، يتجلى في أن بناءه قائم على أطر شكلية يصعب تجاوزها على فقهاء يعيشون تحت سيطرة الرتابة على الحياة القديمة حيث ساد الاعتقاد بإغلاق باب الاجتهاد من دون أن يكون هناك تواطؤ، وهو ما لا يسمح لقاعدة تغير الأحكام لتغير الأزمان من أن تأخذ مجراها في حركة التشريع، لأن نتيجة القياس في الفقه الافتراضي، قيدت اللاحقين من الفقهاء بأحكام سبق انتاجها بالقياس، وهو أمر يزداد استحكاماً إذا أضفنا إلى معلوماتنا أن القياس كاشف عن الحكم، وليس حاكماً أو منتجاً له، وهو ما يضفي قدسية زائدة مستمدة من جهة أن حكم الفرع، في القياس، كان منصوصاً على حكمه بنفس الحكم المعطى للأصل، والوظيفة الاستكشافية، أو الطاقة الاستكشافية للقياس، أمر ملازم له على التفصيل المتقدم، إن من حيث المعنى اللغوي للقياس، أو من جهة التعبير عنه عند المناطقة بالقياس التمثيلي، أو عند المتكلمين بقياس الشاهد على الغائب، أو عند الأصوليين بقياس الفرع على الأصل، ومن هنا، ولأجله، يجب ألاّ تختلط المفاهيم، لأن القياس المبحوث عنه هنا، يختلف اختلافاً بنيوياً عن القياس اللغوي، لأن عماد القياس النحوي على أن الاستعمال العربي للغة، يجب أن يسير في المادة على نفس النسق لمجرد المشابهة، أو لمجرد الاتحاد في الأنساق اللغوية المبنية على المواضعة، والمكتشفة باستقراء أفانين العرب في الكلام والاستعمال اللغوي.

ثم إن الطاقة الاستكشافية المودعة في القياس الفقهي محصورة في اقتضاء مثال سابق وجره عنوة إلى مثال غير منصوص على حكمه (فرع) وهو يعني أن حكم الفرع مفروغ عن وجوده من حين وجود حكم الأصل، إلاّ أن الكشف تأخر زماناً عن وجود العلة، لا بل عن الكشف عنها كشفاًلمياً، إذاً القياس مظهر وكاشف، لا مثبت، لأنه لا يوجد أو يضع حكماً في الفرع من عنده، وإنما يظهر أن حكم الأصل الذي ورد فيه النص، ليس قاصراً على واقعة النص، وإنما هو حكم فيها وفي كل واقعة تحققت فيها علته(١).

---

(١) خلاف، التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ٢٢.

لكن إذا كان الأمر كذلك، فبماذا نفسر ظهور نتائج بعض الأقيسة مخالفة للعرف أو المصلحة، أو الضرورة، وغيرها من أسباب اعتماد الاستحسان طريقاً ملتوياً، هل يمكن الاعتقاد أن القياس في مثل هذه الحالات كاشف عن الحكم في الفرع، وأنه حكم أمر اللّه تعالى به؟ ربما كان الأحناف أكثر حذقاً حين جعلوا الاستحسان في جوهره قياساً خفياً، مقابل القياس الجلي الذي دعا إليه.

ثم بناءً على الكاشفية أيضاً، يشكل تعريف عامة الأصوليين للقياس بأنه إلحاق حادثة، أو واقعة لا نص فيها، أي لا حكم فيها لا في القرآن، ولا في السنة... لأن الكشف معناه إظهار الحكم المعطى للأصل بمنطوق النص في الفرع، وبتعبير آخر، لا يوجد بناءً على الكاشفية ـ واقعة أو حادثة لا حكم، أو لا نص فيها، لأن الحكم في الفرع منصوص عليه في الأصل وبطريق غير مباشر.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحكم الثابت في الفرع، ينبغي جواز القياس عليه أيضاً، إذ هو في الحقيقة عين الأصل، وهو رأي ابن رشد، قال:

«إذا عُلم الحكم في الفرع صار أصلاً، وجاز القياس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه، وإنما سمي فرعاً ما دام متردداً لم يثبت له الحكم بعد. وكذلك إذا قيس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلاً بثبوت الحكم فيه فرع آخر بعلة مستنبطة منه أيضاً. فثبت الحكم فيه صار أصلاً وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية... [إن] الكتاب والسنة والإجماع هي أصول أدلة الشرع، فالقياس عليها أولى، ولا يصح القياس على ما استنبط منها إلاّ بعد تعذر القياس عليها... واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه، ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض...»(١).

ومع وجود خاصة الكاشفية، يسوغ لنا القول، إن القياس آلية بيانية للنص، وتفسير له من دون أن يتعدى إلى بيان مقاصد النص، ولو من طرف خفي، وأغلب

---

(١) ابن رشد، المقدمات والممهدات ١/ ٢٢.

الظن أن الفقهاء رأوا، أن تحصيل النص وتطبيقه، ومزاولته، يحقق المقصد منه بصورة تلقائية.

وفي هذا الصدد لم يجانب «دراز» الصواب حين صنف العمل الأصولي إلى بيان النص، أي العمل على قواعد الفهم والبيان اللغوي، وإلى بيان للمقاصد من النص وأن الفقهاء والأصوليين اشتغلوا بالنوع الأول، وأهملوا النوع الثاني إلى درجة كبيرة، قال في مقدمته على شرح الموافقات:

من هذا البيان، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها:

أما الركن الأول: فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخلّص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم. كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول اللّه ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع، حيث كان ينزلُ القرآن وتردُ السنة نجوماً، بحسب الوقائع، مع صفاء الخاطر، فأدركوا المصالح، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع، كما يعرف ذلك من وقف على شيء من محاوراتهم عند أخذ رأيهم، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها.

وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلا بد له من قواعد، تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها، وأخرى تضبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة، بين مقل ومكثر، وسموها (أصول الفقه).

ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية، أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد، هو غالب ما صنف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله.

وكان الأجدر ـ في جميع ما دونوه ـ بالاعتبار من صلب الأصول، هو

ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلق بالإجماع والقياس والاجتهاد.

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللَّهم إلاّ إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها. وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات وتحسينات الخ، مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أُخرى.

وهي ملاحظة يتنبه لها من له أدنى دراية بالنشاط الأصولي، حيث يلاحظ فيه هيمنة التصنيف في القواعد اللغوية، واللوازم العقلية المترتبة عليها على غيرها، أي غلبة الوسائل على المقاصد، وربما كان لتماهي مفهوم الاجتهاد مع مفهوم القياس، دور في نمو هذه الظاهرة.

الاستحسان:

درج الأصوليون في تصانيفهم على بيان المعنى في اللغة أولاً، ثم في الاصطلاح ثانياً، وجاء في الصحاح والقاموس: أن الاستحسان عد الشيء حسناً، وزاد سلم الوصول: سواء أكان الشيء من الأمور الحسية أو المعنوية[(١)] وضده الاستقباح، أو هو طلب الأحسن للاتباع كما عند السرخسي[(٢)] مستشهداً بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [الزمر: ١٨].

أما في الاصطلاح، فالذي يفهم من استعمال أبي حنيفة له في الفروع الفقهية، أنه دليل يعارض القياس ويتنافى معه فيرجَّح عليه، وتعابير مثل القياس يقضي بكذا لكنا نستحسن كذا، أو أنّا أثبتنا كذا بالاستحسان على خلاف القياس،

---

(١) سلم الوصول ٢٩٦.

(٢) أصول السرخسي ٢/ ٢٠٠.

أو القياس كذا والاستحسان كذا شائعة في الفروع الفقهية عن أبي حنيفة، وتبعه على ذلك تلامذته، فعدوه إمام الاستحسان، منهم محمد بن الحسن الشيباني، الذي عد العلم بالاستحسان شرطاً في الاجتهاد، ومنهم ابن القاسم الذي أثر عنه قوله: الاستحسان تسعة أعشار العلم، وقال الشاطبي: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين(١).

والمعارضون النافون لحجية الاستحسان، أغلظوا في الكلام، وصوروا الاستحسان بأنه إعمال للهوى والتشهي، وتشريع في دين اللّه تعالى: وعلى رأس هؤلاء الشافعي في الرسالة، وباب إبطال الاستحسان من كتابه الأم، والغزالي في المنخول، وداوود الظاهري(٢).

والظاهر أن الاختلاف في تحديد المفهوم هو الذي أوجب الاختلاف في المواقف تجاه الاستحسان، وخاصة عندما يعرَّف بتعاريف لا يراعى فيها الفنية المنطقية حتى تصير إلى الأدب أقرب منها إلى المنطق، مثل قولهم: بأنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه، أو كتعريف الكرخي: بأنه العدول بالمسألة عن حكم نظائرها، إلى خلافه لوجه هو أقوى يقتضي العدول، أو تعريف الجصاص: بأنه ترك القياس إلى ما هو أولى منه، وغير ذلك(٣).

ويذكر شلبي في كتابه تعليل الأحكام: أن المقصود بالقياس في تعريف الاستحسان أعم من القياس الأصولي، ليشمل كل قاعدة أو دليل يأتي الاستحسان على خلافه، وبذلك يكون الاستحسان استثناءً من عموم القواعد والأدلة(٤).

والتوسع في الاطلاع على التعريفات هنا ضروري من أجل تحديد معنى

---

(١) الموافقات ٤/ ٢٠٩، محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي ١/ ٢٦٩.
(٢) الرسالة ٥٠٣ شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٨٨، إرشاد الفحول، الفكر السامي ٣/ ٣٥، روضة الناظر ٨٥ شلبي، أصول الفقه ٢٧٤.
(٣) أصول الفقه، شلبي ١/ ٢٧٥، الأصول العامة لمحمد تقي الحكيم ٣٦١ وما بعدها.
(٤) تعليل الأحكام ٣٣٧، الأصول العامة ٣٦٢، مصادر التشريع فيما لا نص فيه ٥٨، فلسفة التشريع لمحمصاني ١٧٤، الموافقات ٤/ ٢٠٠، الاعتصام ٢/ ٣٢٠.

الاستحسان، وهي نقطة رافعة للخلاف، وفي رأيي، أن أسدَّ التعريفات هو ما ذكره الشاطبي من أنه العمل بأقوى الدليلين، ومعناه أن كلاً الدليلين يؤخذ منه حكم شرعي قطعاً أو ظناً، لفظياً كان أو غير لفظي، غير أن التعبير يقتضي دخول الاستحسان فرعاً في باب التعادل والتراجيح (التعارض) أو باب التزاحم بمعناه الضيق، لأن الدليلين يتنافيان في عالم المعنى والدلالة، إذاً بينهما تدافع منطقي، ويرى العقل مانعاً من قبولهما معاً، فإن كانت بينهما نسبة العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد قدّم المخصص والمقيَّد، وكان الأمر استثناءً وتخصيصاً، وتقييداً. وإذا كان تقديم أحد الدليلين للمصلحة، سواء أكان في القياس الخفي، أو العرف، أو النص الخاص لدليل عام له ولغيره، أو للعرف وغير ذلك سمي استحساناً، فيكون تخصيصاً بدليل لبّي كالإجماع والسيرة والعقل.

وبكلام آخر أكثر تفصيلاً، إن الاستحسان إذا كان معناه العمل بأقوى الدليلين، فإن هذا التعريف يفترض وجود دليلين يقع بينهما تعارض وتنافي، وهو إما في مقام الدلالة، أو في مقام العمل، الأول التعارض، والثاني التزاحم، والتعارض قد يكون مستقراً لا يمكن الجمع بين طرفيه، وغير مستقر، وهو ما أمكن فيه الجمع العرفي، والدليلان إما لفظيان، أو غير لفظيين، أو مختلفين، وقد ذكروا في باب التعارض وباب التزاحم مرجحات عديدة لهذه الحالة، إلاّ أن ذهاب المالكية إلى الترجيح بالمصلحة، يتجاوز نظام الترجيحات المعمول به في هذه الأبواب، فتأمل.

وإذا كان الاستحسان كذلك، فلا وجه لرده كما فعل الشافعي لموافقته القواعد الشرعية، كما سيتضح ذلك عند الكلام في أنواع الاستحسان حيث يرجع معناه إلى أن ما عظمت مصلحته خولفت القواعد في أمره تحصيلاً لمصلحته.

أنواع الاستحسان:

والمراد منها المواضع التي تترك فيها القواعد والأقيسة لدليل آخر:

النوع الأول: الاستحسان بالقياس الخفي في مقابل القياس الجلي، لأن

نتيجة الأول تأباه مقاصد الشريعة، والمراد بالقياس هنا أعم من القياس بالمعنى الاصطلاحي، ليشمل جملة القواعد والمبادئ الشرعية.

النوع الثاني: الاستحسان بالنص الذي يفيد حكماً مغايراً للحكم العام الثابت بالنص العام الشامل لهذه المسألة ونظائرها.

النوع الثالث: الاستحسان بالإجماع، سواء أكان إجماعاً محصلاً أو سكوتياً، هذا إذا كان المراد الاصطلاح، أما إذا أريد بالإجماع المعنى اللغوي، وهو اتفاق الناس جميعاً المجتهد منهم والعامي، وهو المسمى بالعرف والعادة، دخل تحت الاستحسان بالعرف.

النوع الرابع: الاستحسان بالضرورة ورفع الحرج، حيث يكون العمل بالدليل العام مؤدياً إلى الضرر أو الحرج.

النوع الخامس: الاستحسان بالمصلحة التي لم تبلغ حد الضرورة.

النوع السادس: الاستحسان بالعرف، وربما استشهدوا له بما روي عن النبي ﷺ من أن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللَّه حسن[١].

وكما هو ملاحظ، يمكن إرجاع كل نوع من هذه الأنواع إلى أصله من القياس أو الكتاب أو السنة في الاستحسان بالنص، أو إلى المصالح المرسلة أو العرف أو العقل في غيره، إلاّ أن هذه الإمكانية، لا تسوغ القول بعدم الاستقلال الذاتي لدليل الاستحسان، فإن الكلي يملك خاصية جامعة، والأمر تابع للّحاظ، كما لا يخفى.

فالاستحسان نوع خاص من التخصيص والاستثناء مغاير، وليس من قبيل العام والخاص اللفظيَين، فالاستحسان بالنص مثلاً، ليس من قبيل أكرم العلماء،

---

(١) رواه أحمد في كتاب السنة، وقيل: إنه من كلام ابن مسعود ويظنه الناس من كلام الرسول ﷺ، وأخرجه البزاز، والطيالسي، والطبراني، وأبو نعيم، والبيهقي في الاعتقاد، كلهم عن ابن مسعود موقوفاً. راجع كشف الخفاء ومزيل الإلباس. حديث رقم ٢٢١٤.

ولا تكرم علماء السوء، يدل عليه تعريف أبي الحسن البصري للاستحسان: هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول[١].

فالاستحسان نوع مستقل من التخصيص، والجامع بين أنواعه هو التخصيص بالمصلحة، أعم من أن تكون مطلقة، كما هو الحال في النوع الخامس، أو تابعة لغيره، كما هو الحال في الأنواع الأخرى، والتخصيص بالمصلحة من أقسام المخصص اللبي.

ويؤيده ما ذكره الشاطبي عن ابن العربي: من أن مالكاً يخصص العموم بالمصلحة، وإذا أضفنا إلى معلوماتنا أن أبا حنيفة كان يخصص العموم بخبر الواحد بخلاف القياس، يحدس أن معنى الاستحسان عند المالكية غيره عند الأحناف، إلاّ إذا جعلنا النكتة في التخصيص بخبر الواحد كونه على وفق المصلحة.

ومفاد التعريف: «الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين». أن العمل بأقوى الدليلين هو نفس الاستحسان، أما الأقوائية فتستفاد من خارج الاستحسان، وهي المصلحة عند مالك، وهذا يستفاد، لا من التصريح، بل من تتبع واستقراء موارد الاستحسان، وإلاّ فإنه لا الشاطبي ولا غيره، أشار إلى الضابطة الموضوعية في تشخيص أقوائية أحد الدليلين على الآخر، وهو ما يظهر أن الأقوائية تستفاد من خارج النص.

ويؤكد هذا المعنى إدراج الشاطبي لقاعدة الاستحسان ضمن ما ينبني على أصل اعتبار المآل، بل وتصريحه في الموضوع نفسه، أن الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، لأن في مراعاة الدليل الكلي تفويتاً لمصلحة جزئية، وهو مخالف لأصل اعتبار الكلي أصلاً، لذا روي عن الأصبغ قوله:

---

(١) الآمدي ٣/٣٠٦، الأسنوي ٣/ ١٧٠، الإبهاج ٣/ ١٢٤.

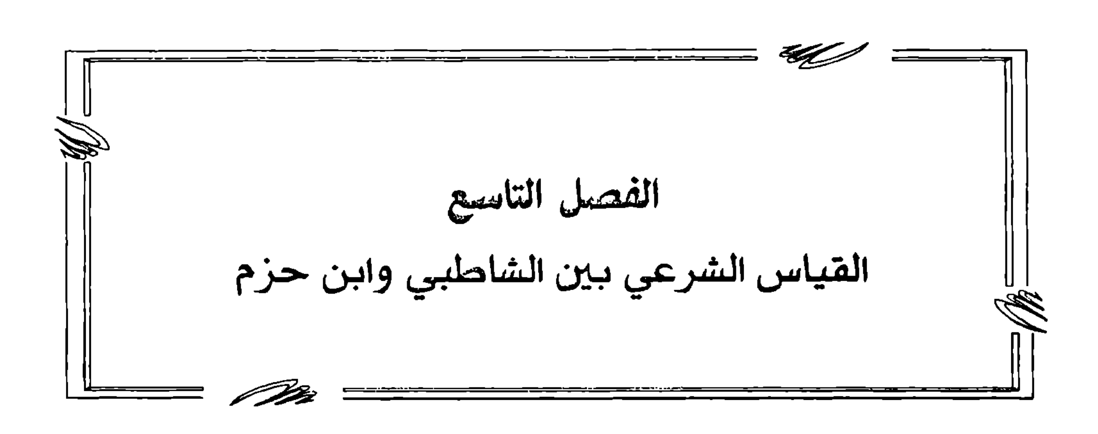
المغرق في القياس يكاد يفارق السنة[١].

وهنا قد يرد اعتراض فيقال: إذا كانت المصلحة هي الضابطة لأقوائية أحد الدليلين الموجب للتقديم والعمل به استحساناً، فلماذا ذكر في أنواع أسبابه التقديم بالقياس الجلي والخفي، والعرف، والضرورة، والنص، ثم أيضاً المصلحة[٢]؟

فيقال في الجواب: إن المقصود بالمصلحة المعتبرة في الأقوائية غير المصلحة الجزئية التي هي أحد أنواعه، ألا ترى أن القياس الخفي قدم لتضمنه مصلحة مقصودة في القياس الجلي، وكذلك مدرك تقديم العرف والنص والإجماع والضرورة، فالأنواع بتمامها روعي فيها هذا الاعتبار المصلحي، ولك النظر في الأمثلة التي يذكرونها في الفقه لكل نوع من أنواع الاستحسان؛ لتدرك هذا المعنى، يدل عليه أيضاً قول أبي إسحاق الشيرازي في اللمع: إن الاستحسان هو تخصيص العلة بمعنى يوجب التخصيص بناءً على أن المراد بالمعنى ـ كما سيأتي ـ المصلحة كما هو في الاصطلاح.



(١) الموافقات ٤/ ٥٦٢، الإفادات والإنشادات ٤٥ وأيضاً الموافقات ٤/ ٥٦٥.
(٢) اللمع ١٢١.



الفصل التاسع

القياس الشرعي بين الشاطبي وابن حزم

ينطلق ابن حزم في رفضه للقياس من عدم وجود دليل على أن الباري (عزّ وجل) قد تعبدنا للعمل به، وإلى كونه مفيداً للظن، لأن المجتهد يتوصل إلى العلة بالاستنباط، وهو غير مانع عن كون غيرها هو العلة واقعاً.

وابن حزم كما في «التقريب» و «الإحكام» يؤمن بعدم إمكان إجراء الاستقراء التام في الشرعيات[1] وتالياً عدم إمكان الوصول إلى كلية عامة نتيجة لهذا الاستقراء، وقد رأينا الشاطبي لا يكترث لهذه المحاور، فأعتقد، خلافاً للمنطق الأرسطي، بإمكان تصيد اليقين في الاستقراء الظني، وتالياً، إمكان انتزاع كلية عامة منه، وعدّ التوصل إلى اليقين من الظنيات خاصية كتابه، ومن المعلوم أن الفقه، كما يقول الشيرازي في شرح اللمع: علم، وظن، والمظنونات تشكل غالبية أحكام الشرع.

وهنا يجب أن نعتبر هذه الخاصية في كتابه من بين كتب الأصول، وإلاّ فقد استفاد الشاطبي، كما ذكرنا، من فذلكة أهل الحديث حول التواتر، وإفادته للعلم، وذكرنا تصريح «بهمنيار» في التحصيل بأن كثيراً ما تكتسب الأوليات بالاستقراء.

ولبيان أكثر تفصيلاً حول مصادر الشاطبي في القول بيقينية النتيجة في الاستقراء بقسميه، يمكن القول أنها تعود لجملة من الأسباب:

---

(١) عبد المجيد التركي، مناظرات في أصول الشريعة ٤٥١ - ٤٥٣، دار الغرب، بيروت.

١ ـ الاعتماد على مبحث التواتر عند علماء الحديث، وهو مبحث لصيق الصلة بمنهج الاستقراء إلى درجة عدّ الاستقراء فيه نوعاً من التواتر المعنوي، وهو أمر تنبّه إليه الفخر الرازي في المحصول، فيما يخص حديث: لا تجتمع أمتي على ضلالة(١).

٢ ـ الاعتماد على بعض مباحث القياس، ولا سيما مبحث مسالك العلة، ومن بينها مسلك السبر والتقسيم، وتحقيق المناط وتخريجه، وتنقيحه؛ وهي المباحث عينها التي سبقت منهج «مل» المشهور في الاستقراء (الاتفاق ـ الاختلاف ـ التلازم في التغيير ـ البواقي).

٣ ـ دعوة القرآن الكريم إلى التفكير في المخلوقات، وتأملها وتتبع ظواهرها، ثم القفز من خلال هذا الاستقراء إلى نتيجة قطعية وهي الإيمان واليقين بوجود اللّه تعالى.

٤ ـ نضوج فكرة تأسيس القواعد الفقهية، وهو ما يحتاج إلى تتبع موارد الأحكام والوصول من خلال استقرائها إلى كلي جامع، وكذلك الأمر في القواعد الأصولية، حيث يلزم من تتبع موارد الأمر استخلاص أن الأمر للوجوب دون الندب من حيث الأصل، أو أنه للفور لا للتراخي، وهكذا.

إذاً كان للمنهجية المتبعة في استخلاص القواعد الفقهية والأصولية دور في الحث على استخلاص الكليات الخمسة عند الشاطبي وغيره ممن سبقه، وهي منهجية تعتمد على الاستقراء.

٥ ـ نضوج الفكر المنهجي بعد إدخال المنطق وإعماله في الشرعيات على يد الغزالي، وقد رأينا كيف أن الشاطبي، توسع فيه بعد ذلك.

٦ ـ اعتماد آلية الاستنباط نفسها على الاستقراء، فالأحكام لم تبيَّن دفعة واحدة، وفي موضع بعينه في القرآن والسنة، بل وزع ذلك بحيث أعوز الفقيه التتبع

(١) الموافقات ١/ ٣٦، المحصول ٤/ ١٨٣.

واستقراء المواضع في النصوص، ومن ثم المقايسة بينها، وملاحظتها كمجموع، وربما كان التشتت في المواضيع، وتوزعها على مساحة النص الديني هي خاصية القرآن، وكأنه بذلك يدعو إلى الاستقراء بصورة عملية.

٧ ـ اعتماد الأصوليين على المجموع الظني المفيد للقطع فيما يتعلق بحجية الإجماع، وقد عبر عنه الغزالي بوضوح(١).

٨ ـ مزاولة فقهاء المذاهب الاستقراء أثناء البحث عن آراء أئمتهم، والأمر نفسه في علم الحديث فيما يخص رجال السند، وكذلك الأمر مع علوم العربية: اللغة، والبلاغة، والنحو الصرف... والظاهر أن المقاصديين تأثروا بمنهجية الاستقراء في هذه العلوم، فقد جعل الشاطبي العناية بالعربية توازي البحث في المقاصد، كما يلاحظ من كتاب الموافقات، والعربية تعتمد الاستقراء لكلام العرب شأن العلوم السماعية الأخرى، فلماذا لا يكون الاستقراء معتمداً في البحث عن المقاصد، كما يعتمده علماء العربية في البحث عن خصائص كلام العرب؟ وعندهم أن دلالات الألفاظ، لا يؤخذ معناها إلّا باستقراء موارد استعمالها، مع الإشارة إلى أن النحاة يصرحون بتأثرهم أيضاً بعلم أصول الفقه، ويقرون بأنهم حذوا حذو هذا العلم في مباحثهم ومصطلحاتهم (القياس اللغوي)(٢).

٩ ـ المعلوم في تاريخ تطور علم الكلام، أن كل فرقة من الفرق الكلامية السائدة آنذاك قد عملت على استخلاص العقائد الأساسية من مجموع نصوص القرآن والسنة، ثم عمدت إلى حشد الأدلة والبراهين المنطقية والفلسفية عليها، ثم جعلت منها أصولًا للمذهب كأصول الإمامية: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة والمعاد. وأصول المعتزلة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكذلك هناك

---

(١) الموافقات ١/ ٣٧.
(٢) راجع ابن جني، الخصائص ١/ ١٦٣.

أصول للأشاعرة وهكذا، وقد سار المقاصديون فيما يخص الشريعة والفقه والأصول على نفس الخطوات، فوجدت مقاصد كلية في الشريعة إلى جانب المقاصد الكلية في العقائد الإسلامية(١).

قد تبين أن المقاصديين من أيام الجويني إلى زمن الشاطبي قد وجدوا مسوغاً للأخذ بالاستقراء في التراث الفكري للحضارة الإسلامية، وحده ابن حزم يحدث خلطاً في المفاهيم، إذ نلاحظ أنه من غير المفهوم بعدُ، لماذا يذكر ابن حزم الاستقراء كمرادف للقياس الشرعي الفقهي دون التمثيل في معرض تشنيعه على العمل بالاستقراء الناقص في الفقه؟ قال: في باب ذكر أشياء عدها القوم براهين وهي فاسدة، وبيان خطأ من عدها برهاناً: فمن ذلك شيء سماه الأوائل الاستقراء، وسماه أهل ملتنا القياس.

ثم قال: واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات قياساً... فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً واستدلالاً، وإجراء للعلة في المعلول(٢).

ويبدو أن كثيرين لم يقفوا طويلاً عند الاثارة التي يحدثها النص الآنف الذكر خلا «أرنالديز» كما جاء في المناظرات لعبد المجيد التركي: قال:

ويلاحظ ر. أرنالديز ابتداء أن «اللفظة الفنية العربية التي يستعملها المناطقة لتعيين كلمة syllogisme (قياس) لا تظهر عند ابن حزم إلاّ بمعنى التعليل القياسي الذي نجده في الفقه»؛ ونلاحظ من جانبنا ومن الآن أن الفقيه الظاهري في رفضه للقياس الشرعي وفي قبوله للقياس اليوناني لم يكن يستطيع أن يختار بصفة نهائية هذا المصطلح للاستعمال الشرعي، ففضل عليه كلمة «استقراء»؛ وهي كلمة تعبر

---

(١) راجع، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد في أصول الدين عند الإمامية، وحول أصول المعتزلة راجع، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

(٢) راجع، ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم ٤/ ٢٩٦ - ٣٠٨.

في نظره عن استنقاص واضح، في حين كان المناطقة المسلمون، وعلى الأقل ابن سينا (٤٢٨/١٠٣٧) ـ وهو معاصر سبق ابن حزم بقليل ـ يطلقون عليه قياسا؛ والاستقراء هو المصطلح الوحيد من المنطق اليوناني الذي التزم ابن حزم بأن يربط التعليل القياسي بمعناه لدى الفقيه المسلم.

ويذكر أرنالديز سبباً ثانياً هو أنه «بالإضافة إلى ذلك فإن القياس اليوناني، في شكله التقليدي الأرسطي على الأقل، يقوم على قضايا خبرية»، على حين أن الفقيه الظاهري لا يهتم بهذا النوع من القضايا. والسبب الأخير، على ما يلاحظه أرنالديز أخيراً، أنه «لا توجد في عينات هذه التعاليم، الغنية جداً، أقيسة جامعة بالمعنى الصحيح، أي مصوغة في أشكالها، وعلى النحو المطلوب»، وأنه «حيثما وجدناها فلا ينكشف لنا فيها ـ في الواقع ـ سوى أشكال عادية ذات استدلال مباشر»[(١)].

لكن في نظري، أن الأمر في إطلاق لفظ الاستقراء على القياس الفقهي يتعدى الطابع المعياري، والنعت القيمي، ولو أراد ابن حزم مجرد استنقاص القياس الشرعي من تشبيهه بالاستقراء، لكان الأولى وصفه بالسفسطة، وهو ما يفرض ضابطاً معنوياً، يربط الاستقراء بالقياس الفقهي في نظر ابن حزم، وهذا الضابط، يكمن في أصل تقسيم الاستدلال المنطقي، لأننا إذا استدللنا بشيء على شيء، فإما أن يكون أحدهما داخلاً في الثاني، أو لم يكن.

فإن كان الأول كان أحدهما أعمَّ من الأخص، أو أن يستدل بالعام على الخاص وهو القياس كالاستدلال بثبوت الجسم للحيوان الذي هو أعم من الإنسان على ثبوته للإنسان. أو بالخاص على العام وهو الاستقراء كالاستدلال بثبوت حركة الفك الأسفل عند مضغ الفرس والثور على ثبوته للحيوان. وإن لم يكن أحدهما داخلاً في الثاني وجب دخولهما تحت كلي وهو التمثيل فكأنه مركب من القياس والاستقراء لأنه يستدل بثبوت الحكم في محل الوفاق على الارتباط

(١) مناظرات ٤٣٥.

بالوصف المشترك فيه، وهو نسبة الاستقراء تحقق على ثبوته في الجزئي الآخر وهو نسبة القياس.

ويؤكد الحمل على هذا المعنى ما ذكره ابن حزم نفسه في خاتمة كلامه قال: ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان راجع إلى الناس المذكورين، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً، إلاّ أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه؛ فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلاّ على ما أدركه، دون ما لم يدرك. وهذا إذا تدبرته في الأحكام الشرعية نفعك جداً، ومنعك من القياس الذي غرّ كثيراً من الناس ومن الأئمة الفضلاء الذين غلط بغلطهم ألوف من الناس»[١].

وثمة وجه آخر لبيان النكتة في إطلاق لفظ الاستقراء على القياس الفقهي عند ابن حزم، وهو أن الاستقراء اعتبر حجة عند كل من الشافعية والمالكية والحنابلة والإمامية ـ كما مر ـ بينما لم يعترف الأحناف به بصفة دليل مستقل، واعتبروه راجعاً إلى القياس إذا دلّ على وصف معتبر جامع لجميع الجزئيات، أو أنه راجع إلى العرف والعادة[٢].

والظاهر أن ابن حزم، جرى على طريقة الأحناف في التعبير، فإذا كان الاستقراء مرجعه القياس، فهذا يسوغ لنا إطلاق اسم الاستقراء عليه، والتأمل في نص ابن حزم السابق، يساعد عليه.

إلاّ أن وجهة نظر «أرنالديز» لا يمكن إسقاطها بالكلية، فأرسطو لم يولِ أهمية لغير الاستقراء الكامل، من جهة مساواته للبرهان، ونظر نظرة ساذجة إلى الاستقراء الناقص، لأنه لا يهتم إلاّ بالجزئيات، ووظيفة الفلسفة عند أرسطو العناية بالكليات، لذا لم يخصص موضعاً مستقلاً لبحث الاستقراء في منطقه.

ويصرح أرسطو في جملة مواضع باحتقاره للاستقراء، فاعتبره ملائماً لعقول

---

(١) مناظرات ٤٥٣، مقال في المنطق لابن العسال، ضمن رسائل فلسفية لشيخو ١٤٤.
(٢) المستصفى ١/ ٣٣، الأسنوي ٣/ ١٦٠، الموافقات ٣/ ٢٩٨.

الجمهور، لأنه أكثر إقناعاً ووضوحاً، أنه الأسرع بالتعليم باستخدام الحواس. وفي موضع آخر يقول: وينبغي عليك أن تمارس الاستدلال الاستقرائي مع الصغار، أما الاستدلال الاستنباطي، فيمارس مع المتخصصين[١].

وعلى أي حال، رفض ابن حزم القياس التمثيلي، واستعاض عن ذلك بالاستدلال والقياس المنطقي كما هو صريح «التقريب» الذي يُظهر فيه اهتمامه بالبرهان، نلمس ذلك من استدامة ذكره له، وفي «الإحكام» يزيد من تشنيعه على القياس الأصولي، فيرجع الحكم الذي جاء عن طريق القياس إلى نص أو إجماع، وبذلك لا تبقى عنده حاجة إلى القياس، وهو ما يؤكده بتقسيم المذهب الظاهري الأحكام إلى وجوب وحظر وإباحة، وإعمالهم الإباحة فيما لا نص فيه، مع تصريح ابن حزم في بعض المواضع بخلو الواقع التشريعي من الموارد التي لا نص فيها، ولو كانت نوازل، ويخصص الجزء الثامن من كتابه الإحكام لرفع حجج القياسيين من الكتاب والسنة والإجماع، وبراهين العقول، بمهارة منقطعة النظير، وإذ بطل القول بالقياس، فالقول بالعلل باطل أيضاً، والعاملون بالقياس يعملون بعلة يتكهنون بها[٢]، معتبراً أن العلل تكون في الطبيعيات، أما في الشرعيات فأسباب، ويستدل على نفي التعليل بقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٦٠]، يقول: فإننا نظلم ولم تحرم علينا الطيبات، فلو كان الظلم علة لوقع التحريم، ومنه يعرف أن مفهوم ابن حزم للعلل مبني على وجود الضرورة بين العلة والمعلول المقتضي لحتمية وجود المعلول عند وجود العلة.

أما الأسباب فهي من نفس نوع العلاقة لكن من غير أن تكون من نوع الضرورة والارتباط الحتمي، لذا قال: واعلم أنه لا يمكن لأحد منهم أن يدعي علة

(١) عن كتاب فلسفة العلوم، المنطق الإستقرائي لماهر عبد القادر محمد علي ص ٢١. دار النهضة العربية، بيروت.

(٢) الإحكام ٧/ ٥٣٠ وما بعدها ٨/ ١٣، ١٦، ١٧، ٧٦، ٧٨.

في شيء من الأحكام إلاّ أمكن لخصمه أن يأتي بعلة أُخرى يدعي أن ذلك الحكم إنما وجب لها. وهو لا ينكر وجود النص حاكماً بأحكام ما لأسباب منصوصة، لكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها، ووضع تلك الأحكام في غيرما نصت فيه، واختراع أسباب لم يأذن بها اللّه تعالى[١] وهو أمر يجري حتى لو قلنا بالتعليل، ويؤكد الأمر في موضع آخر بقوله: لا ننكر أن اللّه جعل بعض الأشياء سبباً كالكفر سبب للخلود في النار، لكن شرط أن يرد نص بذلك من دون أن يدعي أحد سبباً حيث لا نص عليه، فلا يوجد سبب إلاّ ما نص عليه.

ويدعم ابن حزم حججه بنفي القياس بعدم عمل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، مضيفاً أنه ابتدع القول بالتعليل المتأخرون القائلون بالقياس، وأن ذلك حدث في القرن الرابع، لكنه في موضع سابق يذكر أن القول بالعلل لم يقل به الصحابة ولا التابعين ولا تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة ثم تلاهم فيه أصحاب مالك[٢].

وينبغي الالتفات إلى نقطة مهمة، وهي أنه يظهر في كلام ابن حزم في كتبه، ولا سيما الإحكام والتقريب، انحصار نفي العلل في خصوص العلل الجزئية للأحكام الجزئية، لا العلل الكلية، وهي نقطة يمكن النفاذ من خلالها إلى اعتبار التعليل الكلي بالنص، أو القول بالتواتر المعنوي، والاستقراء التام المفيد لكلي رعاية المصالح ودرء المفاسد. ويقوي ذلك الاحتمال، إذا عرفنا أن ابن حزم عودنا على الحرص دائماً حين إيراد المصطلحات، وألاّ تلقى على عواهنها، لأن أكثر الخلط في العلوم ناتج عن الخلط بين المصطلحات والمعاني: فنراه يشنّع على من سمى العلل بالمعاني، واصفاً إياه أنه من عظيم شغبهم، وفاسد متعلقهم، وانطلاقاً من هذا، انبرى لوضع تعريفات دقيقة بين العلة والسبب، والعلامة، والغرض، قال:

---

(١) الإحكام ٨/ ٩١، ٩٧.
(٢) الإحكام ٨/ ٩٨، ١٠٢، ١٣٢، ٧/ ١١٧، ١١٨.

إن العلة هي إسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد، الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده.

وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدّى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بد.

وأما الغرض فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده بفعله، وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته، وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار. فصح أن كل معنى مما ذكرنا غير المعنى الآخر، فالانتصار بين الغضب وبين إزالته، وهو مسبب للغضب وإذهاب الغضب هو الغرض منه.

وأما العلامة فهي صفة يتفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه، مثل قول رسول اللّه ﷺ لابن مسعود: «إذنك على أن يرفع الحجاب وأن تستمع سوادي حتى أنهاك» فكان رفع الحجاب واستماع حركة النبي ﷺ علامة الإذن لابن مسعود(١).

إذاً فقد رفض ابن حزم القياس الأصولي واستعاض عنه بالقياس المنطقي وسماه استدلالاً، وهو بذلك، ممن فطن إلى ضرورة بناء الفقه على قواعد وأصول يقينية، وهو الاتجاه الذي رأيناه عند الغزالي، وهذه النزعة مؤهلة للمراكمة في الثقافة الفقهية لولا الانتكاسة التي أحدثها الاتجاه المضاد والرافض للمنطق الأرسطي، وعلى رأسهم ابن تيمية، الذي رفض بالمرة توظيف القياس المنطقي في العلوم الشرعية مؤسساً لقياس التمثيل بديلاً عنه.

---

(١) الإحكام ٨/ ٩٩ - ١٠١.

وظاهرة الرفض هذه تجعل تاريخ الفقه الإسلامي، عصيَّ الإدراك لتطوره المنهجي، ومنه تتبين قصور بعض الدراسات الإسقاطية حوله، من ذلك ما ذكره حسن عبد الحميد عبد الرحمن، متمثلاً في آرائه كلاً من «باشلار» و«جان بياجيه» في دراستهما حول تطور المعرفة والانفصال المعرفي، ومناهج المعرفة، وطريقة تكاملها، مدعياً أن ذلك يتحقق بتخطي مراحل ثلاث: المرحلة التوصيفية: وهي مرحلة البداية التي تعتمد على التشابهات (قياس التمثيل) ثم المرحلة التجريبية، وعمادها الاستقراء، وتبدأ بعد المرحلة الأولى، وبعد ذلك تأتي المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة الاستدلال التي تتولد نتيجة التراكم المعرفي المتأتي من المرحلتين السابقتين، إلاّ أنه تراكم مادي، أقرب إلى الحس منه إلى التجريد، بينما تتمثل هذه المرحلة الأخيرة تغيراً كيفياً ونوعياً في المعرفة[١]، وهذه المنهجية، على الرغم من القيمة الفنية التي صيغت فيها، إلاّ أنها لا تنطبق تمام الانطباق على تاريخ الفقه الإسلامي، إذا ما لوحظت منهجيات المذاهب الفقهية مع تباينها النوعي، في كثير من المواقع، وانقراض بعضها لأسباب سياسية معروفة، يضاف إليه، إمكان تصيد شواهد كثيرة على أسبقية مرحلة الاستقراء على القياس التمثيلي حيث كان السائد في صدر الإسلام إلى زمن التابعين، وبعض تابعي التابعين، استقراء وتتبع الحكم الشرعي في مفردات النص الديني، كتاباً وسنة، ولم ينضج القول بالقياس التمثيلي، إلاّ بعد اختمار مفهوم العلة في الشرعيات.

نعم تكامل الاستقراء، فرأينا مراحل تطوره في ظاهرة التقعيد في الأصول والفقه، بل أنه وظف في أقصى رقيّه لإنتاج اليقين، كما هو الأمر عند الشاطبي، فهذا ابن حزم يرفض قياس التمثيل، ويدعو إلى تسويد القياس البرهاني، لا لإنتاج حكم شرعي جديد، بل لأنه، كما يصرح، لا يعطيك أكثر من نفسه، لذا كان في أعلى درجات اليقين، والأمر على خلاف ذلك عند ابن تيمية.

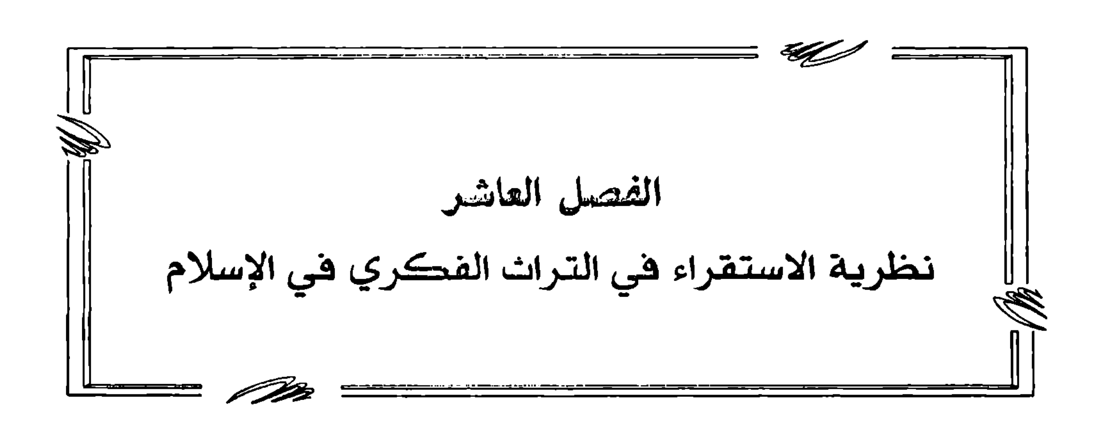
---

(١) راجع، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، حوليات كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة الكويت، الحولية الثامنة ١٩٨٧ (الرسالة الرابعة والأربعون).

ويتضمن تصور حسن عبد الحميد لمرحلة التوصيف القائمة على قياس التمثيل، خلطاً في مفهوم القياس نفسه، وتجاوزاً لتطور فكرة القياس أيضاً، وذلك لأن القياس المعمول به زمن أبي حنيفة، على الأقل إلى زمن الشيباني تلميذه، قائم على مبدأ أن الأحكام الشرعية خاضعة لمقتضى العقول، أي أن الحكم الشرعي خاضع لما يتلاءم مع مقتضى العقل، فما كان ملائماً له أخذ به، وإلاّ فلا، لكن الأمر لم يعد كذلك فيما بعد، زمن نضوج التعليل الفقهي القائم على استنباط العلة الظنية دائماً، طبعاً كلا معنيي القياس كان مرفوضاً في الفقه الإمامي.

فالاستنتاج الصحيح لتاريخ علم الفقه، هو القول بتزامن وتعاصر هذه المناهج من دون حاجة لافتراض التوصيفي التجريبي والاستدلالي. وهذا يبيِّن عقم النظرة التصاعدية دوماً لتاريخ العلوم، فالحضارة نفسها بما تحمله من قيم وثقافات، ينبغي النظر إليها بصورة تأرجحات هابطة وصاعدة، لا أنها صاعدة ومتطورة دوماً، لذا رأينا الرفض للقياس حاضر في العصور المتأخرة كابن تيمية ومدرسته، وابن حزم والمذهب الظاهري، وعند ابن الوزير في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، والأخفش، صلاح بن حسين بن يحيى (ت ١١٤٢هـ) في رسالته هداية المسترشدين إلى علوم المجتهدين، وهي قصيدة ذكر فيها علوم الاجتهاد، وردود على من قال: إن علوم المنطق من علوم الاجتهاد، والسهروردي صاحب عوارف المعارف في كتابه: كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية.





الفصل العاشر

نظرية الاستقراء في التراث الفكري في الإسلام

إذا لم نضع الشاطبي ومنهجه المعتمد على الاستقراء في سياق تطوّر المنهج العلمي في الحضارة الإسلامية ككل ومجموع، فلن نعدم من يعترض بابتسار النظرة، ومن ثمَّ سطحيتها في التعامل مع فكر الشاطبي كحلقة من حلقات هذا التطوّر.

ولمّا كان الاستقراء بمباحثه لصيق الصلة بالمنطق الأرسطي على الأقل في الدراسات المنطقية المعاصرة، سواء المقرّر منها في الحوزات والمعاهد الدينية للدراسة، أو الجامعية، ربما اقتضى ذلك البحث في المنطق، على وجه التحديد في تاريخه، أعني تاريخ اطّلاع الحضارة الإسلامية عليه، وهو ما يمكن تلمّسه بالاطّلاع على تاريخ نقل وترجمة الكتب اليونانية والفارسية إلى العربية، وقد ذكرنا في كتاب «قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر» أن عصر الترجمة يرجع إلى زمن أبعد من عصر الرشيد والمأمون إلى زمن الفتوحات، واحتكاك المسلمين بالفكر الهلنستي في حوض البحر الأبيض المتوسط، والذي اتّخذ من الكنائس والأديرة مراكز له[1]، إلا أن هذه الحقائق لن تعمي أبصارنا عن واقع أن المسلمين قد سجّلوا في تاريخ العلم تجاوزهم الاهتمام في ماذا نفكر إلى التفكير في كيف نفكر، أعني اهتمامهم بمناهج التفكير والبحث.

---

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام ١٢.

يظهر ذلك جلياً من مواقف العداء التي جوبه به المنطق اليوناني، وحجم ما ألّف في الرد عليه، وكان ذلك مشفوعاً بالاستعانة بالمذهب الرواقي المعارض لمنطق أرسطو أصلاً، كما نراه في تراث المتكلمين، وردودهم على المنطق المذكور.

إذاً، فالمنطق الأرسطي كان مرفوضاً في موطنه، ليس من جهة السوفسطائيين فحسب، بل من جهة الرواقيين أصحاب زينون، وهم جماعة أوجدوا منطقاً يحاول أن يثبت أنه مخالف لمنطق أرسطو تمام المخالفة، لكن لم يصل شيء من كتب الرواقية المنطقية في الرد على منطق أرسطو والمشّائين، لكن ربما استفاد المتكلمون وعلماء أصول الفقه وغيرهم من بعض ترجماتها في القرن الأول والثاني، وبلغ الأمر حدّه مع ابن تيمية وجملة من الإسلاميين؛ كالسيوطي، وابن الوزير صاحب كتاب ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان.

نعم يمكن الجزم بأن الفلسفة الرواقية كانت موجودة حتى مطلع القرن الحادي عشر للهجرة، لأننا نرى الملا صدرا في مقدمة كتابه القيِّم «الأسفار الأربعة» يصرّح برغبته في أن يجمع أقوال المشائين وأهل الإشراق من الحكماء والرواقيين(١). وهذا النص كالصريح على اعتبار المدرسة الإشراقية التي تزعمها أخيراً شهاب الدين السهروردي، شهيد حلب، الوارث الحقيقي للفلسفة الرواقية، على الرغم من ضياع كثير من كتب الرواقية في الحضارة الإسلامية.

وكما قلنا، كانت الكنائس والأديرة المسيحية بشكل خاص وارث الرواقية في منطقة الشرق الأوسط والعراق وفارس، وكان لصابئة حران، وهم فرقة أفلاطونية ذات ميول إشراقية إسهامهم، وكذلك وجدت الرواقية امتدادها الطبيعي عن طريق الهرمسية: إخوان الصفا ومدرسة ابن مسرة وتلميذيه ابن برجان وابن عربي، وكذلك ابن سبعين في بد العارف، وما كانت لتغيب المصادر الأولى عن المعتزلة والمتكلّمين وعلماء أصول الفقه من ذوي النزعة الكلامية، ومن هنا اعتقد

---

(١) صون المنطق، نقض المنطق لابن تيمية، سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ٢٥، الأسفار الأربعة ١/ ٤.

آسين بلاثيوس في بحثه حول معنى كلمة «تهافت»، حيث قال: إن كتاب التهافت للغزالي ليس معظمه إلا ترديداً لكتب سكستوس أمبريقوس، ويذكر البيهقي في تتمّة صوان الحكمة: أن التهافت مستمدّ من كتاب ألّفه يحيى النحوي الديلمي الملقب بالبطريق، يردّ فيه على أرسطو وأفلاطون[١].

لكن من دون الدخول في التفاصيل، فإنه مما لا شكّ فيه أن المسلمين قد تنوّعت مواقفهم تجاه منطق أرسطو، ومنطق اليونان بشكل عام؛ فذهب الإشراقيون على لسان السهروردي إلى حدّ نقض المنطق، والعمل على إيجاد منطق خاص له مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة، كما هو ظاهر كتاب شرح حكمة الإشراق للشهرزوري.

بينما ذهب الغزالي (ت ٥٠٥هـ) إلى مزج منطق اليونان بعلوم الإسلام، وفرض الشكّ في معلومات لا تستند عليه، ومبيناً أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط، مصرّحاً أن ذلك من دواعي تأليفه لكتاب معيار العلم في فن المنطق، كما ذكر في المقدمة.

والغزالي هو الشخصية التي تأثر بها الشاطبي في منهجه الاستقرائي، لاحظ معي كلامه في المستصفى الذي يجعل منه الشخصية العلمية الأولى التي حاولت تطبيق المنطق وإعماله في الشرعيات إلى جانب كونه المؤسّس لتطبيق الاستقراء فيها أيضاً.

ولذلك رأينا الشاطبي بعد ذلك يشكو من ضياع هذا المنهج من قبل المتقدمين والمتأخرين، يقول الغزالي:

«فإن قيل: فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الأخبار غير ممكن

---

(١) تتمة صوان الحكمة ٢٤، مناهج البحث ٢٨.

ونقل الآحاد لا يفيد العلم؟ قلنا: في تقرير وجه الحجة طريقان، أحدهما: أن ندّعي العلم الضروري بأن رسول الله ﷺ قد عظّم شأن هذه الأمة، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة، وإن لم تتواتر آحادها، وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرّين إلى العلم بشجاعة علي، وسخاوة حاتم، وفقه الشافعي، وخطابة الحجاج، وميل رسول الله إلى عائشة من نسائه، وتعظيمه صحابته وثنائه عليهم، وإن لم تكن آحاد الأخبار فيها متواترة، بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جرّدنا النظر إليه، ولا يجوز على المجموع. وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا ينفكّ عن الاحتمال، ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري».

وقال البيضاوي (ت ٦٨٥هـ): «لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى فرساً، وآخر أنه أعطى جملاً، وهلمّ جرّا، تواتر القدر المشترك لوجوده في الكل»، وسمّى تاج الدين السبكي هذا القدر المشترك بالتواتر المعنوي، فقال في شرحه لعبارة القاضي السابقة: «التواتر قد يكون لفظياً، وهو ما سبق، وقد يكون معنوياً، وهو أن يجتمع من يمتنع تواطؤهم على الكذب على الإخبار عن شيء، وتتباين أقوالهم فيما يخبرون به، ولكن يكون بينها قدر مشترك فيحصل له التواتر، لوجوده في خبر كل واحد، ووقوع الاتفاق عليه ضمناً؛ إذ الكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة إخباراتهم عن جزئيّاته».

وفي سياق ما نقلناه عن الغزالي نستطيع أن نفهم كلام الشاطبي وتنبيهه إلى إغفال كثير من المتقدمين لمنهجه، حيث يقول: «إن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخّرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرّ عليها بالاعتراض نصّاً نصّاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع».

أسلفنا القول أن من ثمرات منهج الاستقراء عند الشاطبي استخدامه في إثبات مقاصد الشريعة وقطعية حجيّتها[(١)].

وإذا كان المسلمون قد عرفوا منطق أرسطو ومنطق الرواقيين، واطّلعوا عليه، فإنهم لم ينتقدوا أو يقفوا موقف المعارض تماماً؛ لأن الرفض أخذ صورة الإبداع في الوافد، بدل الاتّباع المطلق، تعرف ذلك من حجم الإضافات التي أدخلوها في المنطق، وبالأخصّ في قسم التصورات، ومباحث الألفاظ، والدلالات اللغويّة التي أضافها الشراح الإسلاميين عنوة لضرورة تقتضيها طبيعة اللغة العربية، ولا نجد في الرفض المطلق للمنطق، إلا سعياً حثيثاً، يهدف إلى إبداع منطق خاص، وإن كان على بعض أنقاض المنطق اليوناني، من دون أن تخلّ هذه الغاية بعملية التوظيف المثمرة، إنْ على الصعيد الفلسفي والكلامي، أو على الصعيد الفقهي المتمثّل في الحجج الكلامية والفلسفية، فإن القياس فيها قد أخذ حيّزه، ولا ننسى القياس الفقهي، أو التمثيل في الاصطلاح المنطقي، وإن كان البعض يناقش في كون القياس الفقهي تمثيلاً منطقياً[(٢)].

وربما لم يجانب هذا الادّعاء الصواب؛ لأن القياس الفقهي لا يعتمد في ركنه الثالث على مجرد وجود الجامع، بل لا بدّ من أن يكون هذا الجامع علّة موجودة في الأصل بصورة أكثر بياناً منها في الفرع، وحينئذ يكون القياس الفقهي أخصّ من التمثيل المنطقي من هذه الجهة، هذا هو المعتمد عند علماء الأُصول بعد تحجيم الاعتبار لقياس الشَّبه، بيان ذلك: إن قياس الشبه على أنحاء:

- إلحاق فرع بأصلٍ، لكثرة شَبَهِهِ للأصل في الأوصاف، من غير أن يعتقد أنّ الأوصاف التي شابه الفرعُ فيها الأصلَ، علّةُ حكم الأصل.
- أن يُلحق المسكوتُ عنه بالمنطوق به، لا لأنه أولى، ولا لأنّه في معناه، ولا

---

(١) مستصفى ١/ ١٣٩. الإبهاج شرح المنهاج لابن السبكي ٢/ ٣٢٤، وهو شرح لمنهاج القاضي البيضاوي في أصول الفقه، الموافقات ١/ ٣٧.

(٢) مناهج البحث ١١٢.

لعلَّةٍ مناسبةٍ، بل يُلحقُ المسكوتُ عنه بالمنطوق به، لشَبَهٍ بينهما يُظنُّ به، أنّه يحتوي على علَّةٍ جامعةٍ بينهما للحكم، من غير أن يوقَف عليها.

- هو ما أخذ حكم فرعٍ من شَبَهِ أصله، وبتعبير أخر؛ هو ما تجاذبته الأصول، فأخذ من كلّ أصلٍ شَبهاً، ويسمِّيه بعض الأصوليِّين قياس الدلالة؛ وذلك لأنّ الفرع فيه يحمل على الأصل، بضربٍ من الشَّبَه على العلَّة التي علّق الحكم عليها في الشرع. وتعرف صحة هذا القياس من ثلاث طرائق:

أ - أن يستدلَّ بثبوت حكمٍ من أحكام الفروع على ثبوت الفرع، ثم ردّ ذلك الفرع إلى أصلٍ.

مثاله: الاستدلال على عدم وجوب سجود التلاوة، بجواز فعله على الراحلة بغير عذرٍ. وبيان هذا أنّ القائس في المثال السابق: استدلَّ بثبوت حكمٍ من أحكام الفرع، وهو جواز السجود على الراحلة على ثبوت حكم الفرع نَفسه، وهو كونه مندوباً غير واجبٍ.

ب - أن يستدلَّ بحكمٍ يشاكل حكم الفرع، ويجري مجراه، على حكم الفرع، ثم يقاس على أصلٍ.

مثاله: الاستدلال على صحة ظهار الذميِّ بصحَّة طلاقه. وبيان هذا أن يقول القائس: إنّ ظهار الذميِّ صحيحٌ قياساً على صحَّة طلاقه، فمن صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره؛ وذلك لأنّ الظهار والطلاق يجريان مجرى واحداً ويتعلّقان بالقول، ويختصّان بالزوجة، فإذا صحَّ أحدهما دلَّ ذلك على صحة الآخر. وبما أنّ طلاق الذميِّ صحيحٌ بلا خلافٍ، فإنّ ظهاره - قياساً على ذلك - ينبغي أن يكون صحيحاً.

ج - أن يحمل الفرع على الأصل، بضربٍ من الشَّبه القائم بين الأصل والفرع. ولا يشترط بالضرورة أن يكون ذلك الشَّبه مطابقاً كل المطابقة.

مثاله قول القائس: إنّه يجب في الجناية على العبد الأرش، لا القيمة؛ وذلك قياساً على الحرِّ، فالعبد يُشْبه الحرّ في كونه آدمياً مخاطباً ومثاباً ومعاقباً يوم

القيامة. ولذلك، فمن جنى على طرفٍ من أطرافه، وجب فيه الأرش، كما يجب ذلك في الجناية على الحرّ مطلقاً.

ولقياس الشبه قسمان:

قياس التحقيق:

- **هو أحد قسمي قياش الشبه، ويراد به أن يكون الشَّبه بين الأصل والفرع في أحكام الأصل. وسمِّي هذا القياس قياس تحقيق؛ لأنّ إلحاق الفرع بالأصل** يتطلّب تحقيقاً وتدقيقاً وإمعاناً في النظر. وهذا القياس ثلاثة أضرب:

أ - **أن يتردّد حكم فرعٍ بين أصلين**: فينتقض بردّه إلى أحدهما، ولا ينتقض بردّه إلى الآخر، فيردّه القائس إلى الأصل الذي لا ينتقض بردّه إليه، وإنْ كان ذلك الأصل أقلَّ شبهاً من الأصل الآخر الأكثر شبهاً.

مثاله العبد، فإنه يتردّد وضعه بين أن يكون مثل أيِّ شيءٍ يملك من متاعٍ، وأن يكون مثل الحُرِّ الذي لا يملك كما تملك الأمتعة. وبالتالي، فإنّ اعتبار العبد حراً يترتب عليه أنّه لا يُورَثُ. وأم اعتباره متاعاً يملك، فإنّه يترتب على ذلك أنّه يُورَثُ، كما تُورَثُ بقية الأمتعة التي يمتلكها المتوفّى. وعليه، فإنّه بقياس العبد على الحرّ ينتقض كونه مما يُورث، وأما بقياسه على الأمتعة، فإنّه لا ينتقض كونه مما يُورَث. ولذلك، فإنّه يردّ إلى الأصل الذي لا ينتقض حكمه، وهو كونه متاعاً بدلّا من كونه حرّاً.

ولا يمنع هذا أن يكون للعبد بالأحرار شَبَهٌ كبيرٌ من كونه مكلّفاً بالصلاة والصيام والنطق بالشهادتين.

ب - **أن يتردّد الفرع بين أصلين**، فيسلم من النقض ردُّه إلى كلِّ واحدٍ منهما، ويكون في الوقت نفسه أكثر شبهاً بأحد الأصلين. كأن يشبه أحدهما من وجهٍ والآخر من وجهين، أو يشبه أحدهما من وجهين والآخر من ثلاثة أوجه، فيردُّ إلى الأكثر شبهاً.

مثاله: الجناية على طرف العبد، فإنها تتردّد بين اعتبار العبد مثل الحرِّ، أو اعتباره

مثل أي متاع أو مملوكٍ من حيوانٍ وسواه، فالعبد شبيه بالمتاع؛ لأنه مملوك، ولأنه يُورَثُ عَيْنُه، ويُشْبه الحرّ؛ لأنه آدميٌ مخاطبٌ مكلّفٌ يجب في قتله القصاص والكفارة كما يجب في الحرّ. وبناءً على ذلك، فإنّ عدّه حرّاً يترتّب عليه وجوب الدِّية في الجناية على طرفٍ من أطرافه، كما يجب ذلك في الجناية على أيّ طرفٍ من أطراف الحرّ. وأما عدّه متاعاً، فإنّه يترتب عليه، أنه لا يجب الأرش ولا الديّة في الجناية على أي طرفٍ من أطرافه. ونظراً إلى أنّ شبه العبد في الجناية على طرفه بالحرّ أكثر من شبهه بالمتاع، لذلك، وجب اعتباره في هذه الحالة حرّاً في تقدير أرش طرفه، ولا ينبغي اعتباره متاعاً في هذه الحالة.

ج - **أن يتردّد حكم الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين**، ويوجد في الفرع بعض كل واحدة من الصفتين، والأقلّ من الأخرى، فيجب ردّه إلى الأصل الذي فيه أكثر صفاته.

مثاله: ثبوت الربا في السقمونيا لما تردّد بين أن يكون خشباً في الإباحة؛ لأنه ليس بغذاء، وبين أن يكون طعاماً في التحريم؛ لأنه مأكولٌ، فكان ردُّه إلى الطعام في التَّحريم، وإن لم يكن غذاءً، أولى من ردِّه إلى الخشب في الإباحة، وإن لم يكن غذاءً؛ لأنّ الأكل أغلب صفاته.

قياس التقريب:

- هو أحد قسمي قياس الشبه، ويراد به أن يكون الشَّبه بين الأصل والفرع في أوصاف الأصل، فيجتهد القائس في إلحاقه بأكثر الأصول قرباً بالفرع. وسمّي هذا القياس قياس تقريب؛ لأنّ القائس يختار من الأُصول ما كان الفرع أكثر قرباً منه. وهذا القياس أضربٌ ثلاثة:

أ - **تردّد الفرع بين أصلين مختلفين**، ويكون الفرع جامعاً معنى الأصل. فيرجع في الفرع إلى أغلب الصفتين.

مثاله: الشهادات؛ أمر الله فيها بقبول العَدْل، وردِّ الفاسق. وقد عُلم أنّ أحداً غير

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يتوفر على طاعة كاملةٍ لا يشوبها شيءٌ يخرمها، فوجب اعتبار الأغلب من حالتي الطاعة والمعصية في الفرد الشاهد؛ فإن كانت الطاعات أغلب حُكِمَ بعدالة الشاهد، وإن كانت المعاصي أغلب حُكِمَ بفسق الشاهد.

ب - **تردّد الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، والصفتان معروفتان في الفرع،** وصفة الفرع تقارب إحدى الصفتين، وإن خالفتها. مثاله: قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وليس المِثْلُ من النَّعم شبيهاً بالصيد في جميع أوصافه، ولا منافياً له في جميعها، فاعتبر في الجزاء أقرب الشَّبه بالصيد.

ج - **تردّد الفرع بين أصلين مختلفين، ويكون الفرع جامعاً لصفتي الأصلين،** ويكون أحد الأصلين المختلفين، من جنس الفرع دون الآخر.

مثاله: أن يكون الفرع من الطهارة، وأحد الأصلين من الصلاة، والثاني من الطهارة، فيكون ردُّه إلى أصل الطهارة لمجانسته، أولى من ردِّه إلى أصل الصلاة؛ وذلك لأنّ أصل الطهارة من جنس الفرع المراد إلحاقه به.

د - **تردّد الفرع بين أصلين فيه شبه كل واحدٍ من الأصلين،** ولا يترجح أحدهما على الآخر بشيء، ويؤدي هذا إلى تكافؤ الأدلّة، وعند ذلك يتعذّر القياس ويمتنع.

إذا اتّضح معنى قياس الشَّبه وأقسامه، نعود إلى القول: بأنه مع تحجيم قياس الشَّبه، والإغضاء عنه، فإن الأصوليين يقولون بشرطية أن يكون الجامع علّة، وهم يهدفون من وراء ذلك إلى جعل القياس الفقهي أقرب إلى الاستقراء، بل إلى القياس المنطقي، كما يفهم من تمثيلهم بعلّية الإسكار لتحريم الخمر، ووضعه في صورة قياس منطقي الضرب الأول من الشكل الأول، وعليه يكون قياس التمثيل على نوعين: ما كان فيه الجامع من الصفات العرضية، وما يكون فيه الجامع علّة، والظن المتولّد في هذه الأخير أقوى.

نعم، يبقى النظر في آلية معرفة العلّة، وهو ما دعاهم إلى فتح باب المسالك التي مرّ ذكرها، وكلّها طرق تحتاج إلى الاستقراء بشكل أو بآخر، سواء أقلنا إن مسلك السبر والتقسيم دليل على العلّة، أو شرط دليل إلى تحقيق وكشف مناسبة، أو طرد، أو شبه.

كل هذه الطرق تحتاج إلى تتبّع واستقراء وملاحظة، إلا أنه من نوع الاستقراء المبني على التعليل، إذا استطعنا أن ندلّل على أن الجامع علّة تامّة للحكم، والمانع من العمل بالاستقراء، يدعي أن ذلك لا يكون إلاّ من جهة الشارع حصراً، وإذا أمكن بيان أن الجامع علّة تامّة كان من نوع القياس الاستنباطي؛ لأن العلّة (الجامع) حدٌّ أوسط.

فتحصّل أن التمثيل على أنواع، أقواها ما اشتمل على العلّة، والأجود ما كان فيه الجامع وجودياً، وأجود منه ما كان الجامع الوجودي فيه علّة تامّة، لكن يقدح في هذا الأخير احتمال أن يكون الجامع علّة في الأصل خاصّة، أو مشروطاً بشرط غير موجود في الفرع، أو يكون في الفرع نفسه مانع من الحكم، ومتى سلم التمثيل من هذا القدح صار ذكر الأصل حشواً، وصار التمثيل قياساً برهانياً؛ لأنه لا يمكن استظهار العلّة من ارتفاع الحكم؛ لأنه يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلّة وشروطها، كما ذكر الغزالي في باب التمثيل من المعيار.

ومن جهة أخرى، يبدو أن المسلمين أدركوا باكراً صورية المنطق، وتالياً عقم إنتاجه، من جهة أن النتيجة متضمّنة في المقدمتين، فلا يفيد القياس علماً جديداً، وسواء أكان الاهتمام بالصورة هي طبيعة المنطق اليوناني، أو أن الأمر صار كذلك على يد شرّاحه في الدورة الإسلامية، فإن مواد الأقيسة قد أصابها الجمود إلى درجة أن كثيراً من كتب المنطق لا تذكرها إلا عابراً.

ولا نهدف بذلك إلى متابعة الدكتور النشار في كتابه عن مناهج البحث عند العلماء المسلمين، في غلوّه رفض المسلمين منطق أرسطو بإبرازه عناصر الرفض، فإن المنطق المذكور ساد في الإنتاج الكتابي في الحضارة الإسلامية، وإذا كان ثمة

عناصر رفض، فإنها لا تخرج عن النزوع العام إلى الإبداع، ولو عن طريق بيان مفاسد بعض عناصر المنطق اليوناني، مثلما لا يمكن لنا استنتاج أن المسلمين رفضوا فلسفة أرسطو من خلال وجود عناصر معارضة له. نعم يمكن أن ينسب هذا إلى زيد أو عمر، لكن لا يمكن نسبته إلى حضارة كاملة ذات عناصر مترابطة، لذا **نجد أن فلاسفة الإسلام في ذروة قبولهم وقولهم بفلسفة اليونان كانوا نقاداً من الدرجة الأولى، وفي ذروة تحمّس بعضهم، بل وتصريحه برغبته وإرادته القيام** بترجمة نزعته التوليفية بين الإشراقيين والمشّائيين والرواقيين، نراه يقوِّم بعض مفاسد الإشراقية في نظره، بذهابه إلى القول بإصالة الوجود بدل اعتباريّته، ويقوِّم مفاسد المشائية بانحصار الحركة في المقولات الأربع، ومنع وقوعها في الجوهر منادياً بالحركة الجوهرية، وإليك مسرداً بمحاولات الإسلاميين ممن تفاعلوا مباشرة مع المنطق الأرسطي لمقارعة منطق اليونان، وبالذات تجاوز الاستقراء فيه، فمحاولات الكندي في شرحه لمقولات أرسطو وتفضيله للمعرفة الرياضية على التفكير القياسي الذي قال به أرسطو، ومحاولات ابن سينا في إثبات أن المقدمات الأولى للقياس يجب البرهنة عليها بحسب وضوحها الذاتي، وليس عن طريق الاستقراء، كما ذهب إلى ذلك أرسطو، ومحاولة ابن حزم إثبات أفضلية المعرفة البرهانية التجريبية على المعرفة الاستقرائية، ومحاولات الغزالي تطبيق الاستقراء على الشرعيّات وعدّه من قبيل المشهورات وليس اليقينيات، ومحاولة ابن تيمية انتقاد الاستقراء الناقص وعدّه من قبيل الاستدلال بقضية على لازم من لوازمها، كل هذه المحاولات مهّدت، في حقيقة الأمر، لظهور الاستقراء بوصفه منهجاً قائماً على أُسس وقواعد منطقية على أيدي علماء؛ كالإمام أبي إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) رحمه اللَّه. وأهم ما يمكن استنتاجه من هذا العرض التاريخي السريع للاستقراء قبل الإمام الشاطبي يمكن تلخيصه في النقاط الآتية:

١ - انتقل الاستقراء من مبحث فلسفي محض إلى مبحث يدرس تجريبياً ويطبّق عملياً مع مجيء الإسلام.

٢ - توسع مجال استخدام الاستقراء ليشمل الشرعيات، كما فعل ذلك

الغزالي في البرهنة على عدم وجوب صلاة الوتر بدليل الاستقراء.

٣ - بدأ الاستقراء يأخذ طابع المنهج مع تطور الدراسات الأصولية، فمسالك العلّة مثل السبر والتقسيم، وتحقيق المناط، وتخريجه، وتنقيحه، ما هي إلاّ الركائز التي يعتمد عليها المنهج الاستقرائي.

٤ - يلاحظ سبق الفكر الإسلامي للفكر الغربي الحديث في الكلام على بعض القضايا المنهجية الخاصة بالاستقراء، فطريقة البواقي التي قال بها «جون استوارت مل» في العصر الحديث، تلك الطريقة التي تحاول استبعاد الصفات غير المناسبة لحكم ما، من أجل الإبقاء على صفة واحدة أكثر ملاءمة لأن تكون علّة أو أساساً لذلك الحكم، ما هي في النهاية إلا طريقة السبر والتقسيم التي اشتهرت عند علماء الأصول بوصفها مسلكاً من مسالك العلّة في باب القياس[(١)].

ومع كل هذا التوظيف للمنطق اليوناني، كيف نقول قولاً عامّاً، إن الحضارة الإسلامية رفضت فكر اليونان ومنطقهم بصورة عامة؟!

نعم لا ينكر سعي المسلمين إلى إبداع منهج للبحث العلمي يتخطّى المنطق الأرسطي، من دون أن يلغيه كلياً، يظهر ذلك من حجم الإضافات التي وضعوها، ولو عن طريق التطعيم وصولاً إلى منهج ثالث، كما فعلوا عندما أنكروا - موافقة للرواقيين - الكلي في الخارج (المذهب الإسمي)، وهو ما نراه واضحاً عند أغلب المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام؛ كالفخر الرازي، وهو ما سيكون له أبلغ الأثر في إنكار الحد الأرسطي القائم على الجنس والفصل، وكذلك أنكر السهروردي الحدّ القائم على الماهية المركبة من الجنس والفصل، وهو ما فعله ابن تيمية أيضاً، ومن المعروف أن نظرية التعريف هي جوهر مباحث التصورات، والإسلاميون عكسوا الحد المعروف، أو بمعنى أدقّ اعتبروا الجنس نوعاً والنوع جنساً. يقول التهانوي في «العضدي وحاشية المحقق التفتازاني»: «اصطلاح الأصوليين في

---

(١) يونس صوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج «الموافقات» للإمام الشاطبي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع.

الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين. فالمندرج كالإنسان جنس، والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس المنطقي، ومن هنا يقال: الاتّفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوّع»، فالأصوليون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظي بين المعنيين. يقول التهانوي: « . . . وإلى هذا أشار المحقق التفتازاني في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال: **الجنس أخصّ من النوع عند الأصوليين**»، ثم يقول: «**يجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام** - سواء كان جنساً عند الفلاسفة أو نوعاً. وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظراً إلى فحش التفاوت في المقاصد والأحكام، كما يطلق النوع عليهما نظراً إلى اشتراكهما في الإنسانية، واختلافهما في الذكورة والأنوثة. وفيه دلالة على أن المتشرّعين ينبغي ألاّ يلتفتوا إلى ما اصطلح الفلاسفة عليه».

وفي هذه الفقرة الأخيرة يجعل الفقهاء لفظ الجنس أولاً شاملاً لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع، ثم تفرّق الفقرة بينهما ثانية: ويستخلص التهانوي آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع، «فالجنس هو المقول على كثيرين متّفقين بالحقيقة في جواب ما هو - كالإنسان مثلاً - والصنف هو النوع المقيّد بقيد عرضي كالتركي والهندي. والمراد بالجنس ما يشتمل إنساناً على اصطلاح أولئك، وبالنوع الصنف»، وهذان التعريفان لكل من الجنس والنوع يخالفان تعريفيهما لدى المناطقة الأرسططاليسيين[1].

إذاً نلمس النزعة إلى إيجاد منهج إسلامي للبحث العلمي في البواكير الأولى للحضارة الإسلامية، إنْ على مستوى العمل المتمثّل في الفقه، أو على مستوى الاعتقاد المتمثّل في علم الكلام، كما نرى ذلك في آراء أبي هاشم الجبائي القائل بالأحوال اعتراضاً على الثالث المرفوع، وكذلك آراء النظام وعمر بن عبيد، وآراء الأشاعرة خاصة في قولهم بالكسب في مقابل آراء أرسطو في الإخلاق إلى نيقوماخوس، وغير ذلك مما لا يسع المقام التفصيل فيه.

---

(١) التهانوي، الكشاف ١/ ٢٢٤، عثمان أمين، الرواقية ٢٢٨.

الاستقراء في تاريخ العلوم عند العرب:

كثيرون هم أولئك الذين انتهجوا الاستقراء في أبحاثهم في التاريخ العلمي في الإسلام، لكن يطالعنا هذا التاريخ في بواكيره الأولى بشخصيّتين بدا اعتمادهما على الاستقراء واضحاً، الأول: جابر بن حيان الذي عاش زمن الصادق عليه السلام **منتصف القرن الثاني للهجرة، وهو أمر لا يخفى على من لاحظ رسائله التي جمعها** بول كراوس. والثاني: ابن الهيثم (ت ٤٣٠هـ) في كتابه المشهور «المناظر» حيث يظهر من مقدمة الكتاب أن ابن الهيثم سبق جورج بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) في اعتماده الاستقراء منهجاً للبحث العلمي، قال: «ونبتدىء في البحث باستقراء الموجودات، وتصفّح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط، باستقراء، ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغيّر، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نترقّى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاء المقدّمات، والتحفّظ في النتائج. ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل، لا اتّباع الهوى، ونتحرّى في سائر ما نميّزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء».

إذاً فمن أهم سمات الطريقة التي يتبعها ابن الهيثم في كتاب «المناظر»، وفي أعمال أخرى للتأكّد من حقيقة ما تقوله نظرية ما هي أنه يكرّر مشاهدة الظاهرة التي تشير النظرية إلى وجودها أو حدوثها، وهو عادة لا يقبل بالنظرية إلا بعد مشاهدات عديدة تثبت صحتها. وفي حالة عدم ثباتها بعد تكرار المشاهدة، فهو لا يتردّد في التخلّي عنها. والذي يثير الإعجاب حقاً هو مدى تقيّده بهذه القاعدة حيث إنه يطبقها بشكل روتيني دؤوب في كل أعماله، حتى في بعض الحالات التي لا يبدو فيها حاجة للمزيد من التكرار. ومع أن هذا يؤدّي إلى إضفاء الميكانيكية أحياناً على منهج ابن الهيثم، وكأنه في هذه الحالات يؤكّد ما هو واضح، فنحن نخطىء كثيراً إذا سمحنا لهذه المغالاة في التكرار بأن تخفي علينا الإبداع المنهجي الخطير الذي تتضمّنه طريقة ابن الهيثم العلمية، والتي أدّت، تماماً لأنها اتّبعت أسلوب اطّراد المشاهدة، إلى تطور خطير ليس في علم الضوء وحسب، ولكن في الطريقة العلمية بشكل عام.

طبعاً المهم التفصيل في موقف علماء أصول الفقه من المنهج اليوناني حتى نصل إلى مركز الاستقراء الذي اعتمده الشاطبي في الموافقات، وقلنا: إن مجمل موقفهم هو الرفض لمنطق أرسطو إلى زمن الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، لكن ليس على النحو الذي صوّره به النشار في كتابه «مناهج البحث عند علماء المسلمين»، فمع أنه بيَّن فيه كثير من التفصيلات التي ننشدها، إلا أنه لم يتعرّض للاستقراء كمنهج خاص وإلى دوره في الحضارة الإسلامية والتاريخ الفكري فيه، وما يمكن أن يكون قد استفاده مفكّرو الإسلام من فقهاء ومتكلّمين.

ومن المعلوم أن الاستقراء كمنهج علمي، يعود لا إلى أرسطو، بل إلى سقراط(١)، فالاستقراء كمنهجية علمية إذاً إنتاج سقراطي، يعود إلى ما قبل أرسطو، ومع ذلك لم يبحث في المنطق الأرسطي إلا عرضاً، وتالياً لم يتوسّع فيه الشرّاح الإسلاميّون، وهذا لا يعني أن الاستقراء لم تكن له أهميّة؛ لأن أرسطو ينظر إليه على أنه المولد للمقدمات القياسية، بينما يرى ابن سينا أن لا حاجة إلى الاستقراء في توليد المقدمات، وإنما تؤخذ المقدمات على أساس وضوحها الذاتي، مع إيمانه بأن الاستقراء دليل منطقي مؤكّد(٢).

والاستقراء، كما هو معلوم، حكم على كلي لكونه ثابتاً في جزئيات ذلك الكلّي، أو هو تصفّح جزئيات أمر كلي لإثبات حكمها له، وبتعبير آخر: هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات والأفرد على ثبوته في كلي تلك الأفراد والجزئيات، ومع انحصار تلك الجزئيات يكون الاستقراء تامّاً فيما عدا الصورة المتنازع عليها، ويساوي حينئذٍ القياس المقسم، بل هو عينه(٣)؛ لأننا نقول: الحيوان ناطق وغير ناطق، وكل ناطق حساس، وكل غير ناطق حساس، ينتج، كل

(١) راجع تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس، ماجد فخري، يوسف كرم.
(٢) الشفاء ٢/ ٥٦١، البرهان لابن سينا ٤٤، منطقيات الفارابي (القياس) أرسطو، المنطق، التحليلات الأولى، المقالة الثانية فصل ٢٣، تحقيق: عبد الرحمن بدوي. دار القلم، الكويت.
(٣) الإشارت والتنبيهات ١/ ٢٣٠

حيوان حساس، وهذا ليس استقراءً؛ لأنه مفيد لليقين وهذا مفيد للظنّ، أعني الاستقراء، ويكون الإثبات فيه قطعي بحسب العادة لا العقل، والقياس المقسّم معدود عند المناطقة من أقسام الشرطي الاقتراني.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنه فرق بين الأفراد المستقرأة، وبين ما يؤسس على هذا الفرد من أحكام، **فإذا كانت الأفراد نتيجة لقسمة عقلية، كتقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، يمكن ادّعاء الاستقراء التامّ فيها**، وإن كان كل واحد منها له أفراد لا يمكن حصرها، فالأدلّة الدالّة على المصالح الضرورية لا يمكن حصرها، وتفوق العدّ؛ لأن الحوادث لامتناهية، فلا محل لما ذكره يونس صوالحي في مقالته السابقة من أن وصف التامّ للاستقراء في كلام الشاطبي، أُريد منه معناه اللغوي لا الاصطلاحي، وأنه أراد بالتامّ القطعي، خاصة عندما تحدّث عن المصالح الكلّية المرعية في كل ملّة، وبما ذكرناه أيضاً يجاب عن بعض تساؤلاته في المقالة القيّمة، فراجعها.

وإذا لم يكن الاستقراء تامّاً كانت نتيجته ظنّية، كمثال التمساح، فإن استقراء الحيوانات حال المضغ يظهر أنها تحرك فكّها الأسفل، والكلية هنا منقوضة بالتمساح، لأنه يحرك فكّه الأعلى عند المضغ، وعلى أساس من الاستقراء الناقص، درج الفقهاء في أبحاثهم على إلحاق الفرد النادر بالأعمّ الأغلب.

ثم الاستقراء الناقص يشبه القياس من جهة أن الجزئيّات تنوب مناب الحدّ الأوسط، لأننا استدللنا بثبوت الحكم فيها على ثبوته في كليها، وبذلك نتوصل بالاستقراء إلى ثبوت أو إثبات الحكم في صورة النزاع عن طريق إثبات الكلّي الشامل له. ويمتاز الاستقراء عن القياس الاستنباطي، أن هذا الأخير، يعتمد في قيمته اليقينية على مبدأ عدم التناقض بين النتيجة والمقدمتين، لأنها متضمّنة فيهما بعد حذف الحدّ الأوسط، بخلاف الاستقراء، فإنه يتأتّى منه تناقض منطقي بين الجزئيات المستقرأة مع النتيجة، كما في مثال التمساح، إلا إذا كان عاماً، فالنتيجة تكون فيه مساوية للمقدمات، فهو لذلك في قوة القياس الاقتراني الضرب الأول من الشكل الأول: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، الإنسان حساس،

واشتراط الجزئية في الضرب الأول من الشكل الأول مغتفر بعد تساوي كل من الموضوع والمحمول في المقدمتين، وهذا الحكم للاستقراء سواء أكان مبنياً على التجربة أو الملاحظة، إلا أن ادّعاء تساوي النتيجة والمقدمات في الاستقراء التام لا ينتج برهانياً، إلا إذا أضيف للنتيجة ثبوت الموضوع للمحمول على نحو التلازم العلّي، وحينئذ تكون النتيجة أكبر من المقدمات، وربما لأجلها لم يدرجه المناطقة في القياس.

وكون النتيجة أكبر هو من جهة الإضافات الماهوية فيه، وهو التلازم العلّي، وإلا فهي لا تكون أكبر من جهة الانطباق على الأفراد، إذ المفروض أنها قد استقرئت، فكيف نوظف النتيجة في الاستقراء الكامل برهانياً على فرد مشكوك، والحال أن كل الأفراد قد تمّ استقراؤها؟ فيكون من قبيل الاستدلال على الشيء بنفسه[1]. وإذا قدر تعميم القاعدة على فرد منها، فإنما يكون بالقياس لا بالاستقراء بجعل هذا الفرد صغرى، ونتيجة الاستقراء الكامل كبرى.

نعم، يمكن اعتبار النتيجة أكبر باعتبار الانطباق على الأفراد، إذا لوحظت الأفراد المقدّرة الوجود، والتي لم يشملها الاستقراء أصلاً، وهو ما يسمى بالتعميم، وحينئذٍ كيف يصح وصف الاستقراء بالكامل؟

إذا تحصّل كل هذا، نقول: إن التفصيل المتقدم يجري بعينه في الشرعيات، ويكون الاستقراء بمعنى ملاحظة نصوص الشريعة، لا التجربة، ويرد فيها نفس الإشكالات، ويكون الكلّي هنا كلياً شرعياً، والجزئي جزئياً شرعياً أيضاً، نعرفه من تتبّع موارد وقوعه في الكتاب والسنّة، وإذا كان تامّاً يكون من القياس المقسّم، لكن هل يمكن تحصيل الاستقراء الكامل في الشرعيات؟ يبدو من تتبع موارد إعمال الاستقراء عند الشاطبي إغفاله لهذه النقطة، بل اضطرابها، فهو يصرّح تارة باعتماده على الاستقراء الكلي كما بيّنا في غير موضع من هذا الكتاب، ويفهم منها الاستقراء

(١) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي ٤٠٣.

التامّ، وتارة نلاحظ تعبيره بأن الجزئيات المثبتة لمقاصد الشريعة ضمن إطار النصوص أكثر من أن تُحصى، وهنا كيف نوفّق بين هذا الاتّجاه وبين واقع أن نصوص الكتاب والسنّة متناهية ومحصورة؟ ولعل مراد الشاطبي هنا الكثرة الإضافية، أي أنها في نفسها كثيرة، وأكثر من أن تحصى، وإن كانت بالقياس إلى غيرها محصورة ومتناهية.

إن بعض عبائره في الموافقات، قد تفيد عدم وقوع الاستقراء الكامل فيها، فهو يعوّل على القاعدة الغالبة في الموارد المستقرأة، ويصرح بعدم قدح بعض الجزئيات والموارد في القاعدة الكلّية، بل لا يقدح في كونها كليّة(١)، وهو خلاف ما هي عليه القواعد والكليات العقلية، والظاهر أن هذا هو حال التعميمات الاستقرائية في العلوم الطبيعية، حيث لا نظر فيها إلى تخلف بعض الجزئيات.

وإذا قيل: إن ذلك لا يقدح في تمامية الاستقراء، فيجب الحذر حينئذٍ إلى عدم إمكان استعمال الاستقراء التام برهانياً، أعني عدم جدواها؛ لأن الموارد قد استقرئت، وإثبات الكلّي فيها قد ثبت بنفس عملية الاستقراء، فكيف يصير بعد ذلك برهاناً على وجوده فيها؟ وهو مؤدّي إلى اللغو والعبثية.

إلا أن نجعل فائدته، أي فائدة الكلية المأخوذة من الاستقراء التام وسيلة لترجيح أحد الأقيسة على الآخر، أو إعماله فيما لا نصّ فيه، وسيأتي أن ذلك واقع ضمن عملية مترابطة الخطوات، يمثل الاستقراء التام إحداها، وذلك أن الذي يعمل فيما لا نصّ فيه، أو يرجح بين الأقيسة، وهي كليات الشريعة من الضرورات الخمس والحاجيات والتكميليات، إنما هو جامع انتزاعي من كليات عديدة في الشريعة، وليست هي نفس الكليات المفادة بالاستقراء، فالمجتهد يجد أحكاماً عديدة وكثيرة ينتزع منها أنها شرعت لحفظ المال، وهكذا القياس، فيتفرّع من مجموع هذه الأحكام الفقهية الكليات الخمسة.

---

(١) الموافقات ١/ ٢٤، وراجع أيضاً مقالة يونس صوالحي السابقة. موافقات أيضاً ١/ ٣٥.

إلا أن المجتهد مطالب هنا بإثبات التلازم العلّي بين المصلحة والحكم، وهذه هي مشكلة المشاكل في الاستقراء الناقص باعتباره القدر المتيقن من الاستقراء الواقع في الشرعيات، فإن المجتهد يلزمه هنا الإيمان بمبدأ السببية العامّة، وبأن هذه الظاهرة بعينها علّة لتلك الظاهرة بعينها، وأيضاً إثبات أن العلية واقعة في صراط الاستمرار والديمومة في عمود الزمان.

أي أن يؤمن المجتهد بالعلية بين الحكم والمصلحة - وهي الكلي المنتزع من نتائج الاستقراء - وبأن هذه المصلحة علة لتشريع هذا الحكم بعينه، واستمرار ذلك في المستقبل، علماً أن الوقائع المستحدثة أشخاص أو أنواع مغايرة للأفراد المستقرأة، إلا أنها تصلح لوجود الكلي فيها، ويصلح أن تكون مورداً للمقاصد الشرعية، وعليه فالتعميم يبرره أمران: اعتقادنا بأن لكل ظاهرة علة توجب وقوعها (العلية العامة)، الاطّراد في الظواهر، فإذا تحقّق هذان الأمران، أمكن الاطلاع على العلاقات بين الأحكام وموضوعاتها، كما هي، لا كما يشتهيها المجتهد، كما هو الحال مع عالم الطبيعة، حيث تكون الأحكام واقعية بعيدة عن العلوم المعيارية؛ كالجمال والأخلاق والفنون من جهة أنها تحكي عما ينبغي أن يكون، لا ما هو كائن.

وهذه الإشكالات قد يواجهها الأشاعرة القائلون بعدم وجوب شيء على الله تعالى، وعدم وجوب رعايته الأصلح لعباده، وكذلك هي إشكالية تواجهها مدرسة الغزالي القائلة بإنكار العلية، إلا أن ما يهون الخطب أنهم قائلون بالعلية في الشرعيات بمعنى العلامة أو الباعث، وإن أنكروا الضرورة، هذا فيما يتعلق بالإيمان بمبدأ العلية والسببية، فقد استعاض عنه الأشاعرة والغزالي العلية بمعنى الباعث، والعلامة والعادة، ونرى الشاطبي يسير في الموافقات وفق هذا المجال، فهو يستند إلى الاستقراء بوصفه مبدأً يعتمد عليه لإثبات اطّراد الطبيعة، وتالياً، إلى أن الشريعة جرت على المبدأ عينه، يقول:

إن «العوائد ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود، أحدهما: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال... والثاني: العوائد التي

تختلف باختلاف الأعصار والأمصال والأحوال...»، ويضيف صاحب **الموافقات** أن «الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق حسبما بيَّن ذلك الاستقراء». ومن خلال المماثلة بين الطبيعة والشريعة بالنسبة إلى الضرب الأول من العوائد، يقرّر أبو إسحاق أنه **«على وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً»، فالشريعة إذاً لا تأتي على وفاق عوائد لم تستقرّ بعد، وما دام اطّراد العادات والشريعة ينبثق من مصدر إلٰهي واحد، فإن أي** استقراء لهذه العادات باستطاعته أن ينتج معرفة يقينية(١).

على أن الخطب سهل في إثبات علية هذا الحكم لهذه العلة بهذا المعنى، وقد تكفّلت آليات علم الأصول في الوصول إلى هذه النتيجة، وفيما يتعلق بضمان استمرار هذه العلاقة فهو الإيمان الراسخ بعدم إمكان النسخ بعد عصر الرسالة.

وهذه الإشكالات الثلاثة: (العلية العامة - علية هذه العلة لهذا الحكم- وأن العلية مستمرة) لا ينبغي النظر إليها في الشرعيات على نحو إستاتيكي جامد. نعم يمكن النظر إلى المبدأ الأول والثاني على هذا النحو في الطبيعيات باعتبارها معارف قبلية، ومن المبادىء العقلية المستقلّة عن الاستقراء، فالعقل يؤمن بأن لكل حادث سبباً، وأن المتماثلات فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

لا ينبغي النظرة الجامدة في الشرعيات على الأقل للمبدأ الثاني منها؛ لأن علاقة الموضوع بالحكم علاقة هشّة، لأنها رهن بعدم تغيّر الزمان والأحوال والأمكنة والأعراف، إذ لا ينكر تغيّر الحكم لتغيّر هذه الأسباب بين المجتهدين.

وأيضاً يواجه الاستقراء في الشرعيات مشكلة التعميم في الكلية المتحصّلة منه، على نحو تسري إلى موضوعات مستجدة، مع أن التعميم لا يتأتّى من الاستقراء نفسه، حتى لو كان تاماً - كما سبق - بيان ذلك.

إن المركبات المستقرأة قد تكون - وهي لا تكون في الشرعيات إلا

(١) الموافقات ٢/ ٢٩٨.

كذلك - لها حالات تختلف في كثير من خصائصها، وقد تصل في هذا التغير إلى حدّ التنوّع، فإن الأحكام في باب البيوع غيرها في باب الإجارات، وغيرها في قسم الأحوال الشخصية، مع أننا نخرج من استقرائنا لهذه الحالات المتنوّعة المختلفة، مهما كان سبب اختلافها، بكلّي واحد، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نخرج من استقراء جزئيات بهذه الأوصاف بتعميم صحيح منطقياً، أليس من الجائز أن اختلاف هذه الخصائص يؤدي إلى اختلافها في انطباق الكلّي عليها، خاصة مع ملاحظة الحالات المستحدثة والتي يدلف بها الزمان في امتداده المستقبلي؟ ومن الممكن أننا إزاء ظواهر تختلف في نوع علاقتها، ومن هنا لم يصح التعميم في مثال التمساح الآنف الذكر.

لكن الشاطبي يصرّ على إمكان تصيّد اليقين من الاستقراء الناقص، فلا يرى ضيراً في تخلف بعض الجزئيات في سلامة الكلي المتحصل من الاستقراء شرط أن لا تنتظم الجزئيات المتخلفة ضمن كلّي آخر، وأن لا يكون في العقليات. أما الوضعيات، فلا يؤثر وجود الجزئيات المتخلفة عن الكلّية المستقرأة، وهو ما يعني بتعبير آخر، أن الاستقراء في المنهج العلمي التجريبي الحديث من سنخ مغاير للاستقراء في العلوم الإنسانية، وعدم مراعاة هذه المغايرة، أوقع الوضعية المنطقية في خطأ إخراج الفلسفة من مجال البحث العلمي بحجّة عدم اتّفاقها وطبيعة المنهج العلمي.

ويفهم مما مضى، أن الظواهر (الجزئيات) إذا كانت متماثلة ومتشابهة في كل المقوّمات والخصائص يصحّ التعميم، لأنها فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وأمره هيّن مع إيماننا بالسببية بين الحكم وموضوعه، ولو بمعونة مفهوم الباعث أو العلامة، أعني السببية بين هذا الحكم وذاك الموضوع، المتولّدة عن المبدأ العقلي القائل: إن الاقتران الدائم أو الأكثري لا يكون صدفة نسبية، ولا يكون من دون رابطة تلازم علّي، وهو مبدأ يتسلّمه العقل من الإحساسات، ويجعلها قالباً للتجربة والاستقراءات اللاحقة فيما بعد، لكن مقابل ذلك نجد في الشرعيات خاصة اقترانات أكثرية، بل ودائمية، ومع ذلك لا نعتقد أن بينها رابطة تلازم علّي، فلا

علاقة عليّة بين شهر رمضان وبين وجوب صومه، ولا بين حلول وقت الظهر وبين وجوب الصلاة أربع ركعات دون زيادة أو نقيصة، وذلك لبنائها على الاعتبار.

مشكلة الاستقراء:

إذا اعتقدنا مع الشاطبي بقيمة الاستقراء في الشرعيات كمنهج متكامل، ودليل عقلي دائر ضمن إطار الشريعة، وليس مجرّد عملية تتبع، فهل ينسحب على الاستقراء في هذه الموارد نفس الإشكاليات المثارة في وجه الاستقراء كدليل؟ وحينئذٍ يتوجب علينا الدخول في مباحث تفصيلية ضمن المناهج العلمية، وهو ما يعني تالياً عرض لمشاكل المعرفة الإنسانية ككل على نحو ما ذكره براترند راسل في كتابه «المعرفة الإنسانية»، وما ذكره السيد الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء». دعونا نعرض لمشكلة الاستقراء أولاً:

ظهر ما عرف بـ «مشاكل الاستقراء» بعد عصر الإمام الشاطبي، وبالتحديد في عصر الفيلسوف البريطاني دايفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦م). فمنذ ذلك الوقت والدليل الاستقرائي معدود ضمن الأدلة غير البرهانية في نظر الفلاسفة الغربيين. ويلخص كارل بوبر Karl Popper اعتراض هيوم على الدليل الاستقرائي، فيقول: إن «هيوم أثار مشكلتين للاستقراء: مشكلة منطقية ومشكلة نفسية».

١ - **المشكلة المنطقية**: كيف نعتقد في قضايا لم نجربها بمجرد أننا جربنا مثيلاتها؟ لا يجب الاعتقاد في ذلك مهما كان تكرار التجارب الواقعة تحتها حسناً. وهو بالتالي يتساءل عن الدور الذي يلعبه اطّراد الطبيعة في قطعية الاستقراء.

٢ - **المشكلة النفسية**: ما الذي يجعل الناس يعتقدون أن ما لم يُجرّب يتطابق تماماً مع ما تمّ تجريبه؟ يجيب هيوم بأن سبيل ذلك هو العادة التي جُبِل عليها الناس.

وقد أثار غودمان Goodman مشكلة أخرى للاستقراء. ففي مقالة له بعنوان «لغز جديد للاستقراء New Riddle of induction» تحدّث هذا الفيلسوف عمّا أسماه مشكلة الإسقاط «Projectability» التي يعاني منها الاستقراء، وهي المشكلة

التي تبحث عن القواعد التي تحدّد المعطيات التي ستُسقط على المستقبل، أي كيف تتمّ عملية الإسقاط، وما هي الأشياء التي ستُسقط في المستقبل بناءً على تكرّرها في الماضي؟

لقد حاول فلاسفة كثيرون إيجاد حلول لمشكلات الاستقراء، **فماكس بلاك (Max Black) مثلاً عرض خمسة حلول تردّدت كثيراً على ألسنة المناطقة المحدثين، وهي كالآتي:**

١ - الاعتماد على الاستنباط بدل الاستقراء؛ إذ الأول يؤدي إلى معرفة برهانية، والثاني يؤدي إلى معرفة ظنّية، وهو القول الذي تبنّاه كارل بوبر.

٢ - مبدأ اطّراد الطبيعة يمكنه أن يوفر إجابات عن السؤال الآتي: لماذا التشابه بين الحوادث المستقرأة والحوادث غير المستقرأة؟

٣ - نظرية الترجيح يمكنها أيضاً أن تحلّ مشكلة ظنّية الاستقراء. لكن ماكس بلاك عاد في الأخير ليؤكّد أن الطريقة التي أراد الفلاسفة أن يبرّروا بها الاستقراء غير ممكنة، ولا حتى محتاج إليها.

لكن الأمر ليس بالبساطة التي عرضه بها ماكس بلاك، خصوصاً عندما نرى فيلسوفاً كجون ستيرات مل يطرح قضية من أعقد القضايا التي تواجه الاستقراء في ميدان العلوم الطبيعية، وهو ما يعرف بمشكلة الدوران في الدليل الاستقرائي. فمل يرى أن الاستقراء يقوم على مبدأ اطّراد الطبيعة، ومبدأ الاطراد بدوره يقوم على الاستقراء. ذلك أنه كلما احتجنا إلى إثبات اطّراد الطبيعة احتجنا إلى الاستقراء الذي لا يكون منتجاً إلاّ إذا تصورنا أن الطبيعة مطردة.

وعليه يذهب «مل» إلى أن الاستقراء يزوّدنا بتسويغ فقط، لكنه لا يقدم لنا برهاناً على الاطراد[١].

---

(١) ماهر عبد القاهر محمد علي، المنطق الاستقرائي، دار النهضة العربية بيروت ١٢٢.

بالطبع، لم تكن تلك التفصيلات حاضرة عندما آمن الشاطبي بجدوى منهجيّته الاستقرائية، وإن كان يجب مراعاتها عند محاكمة هذه المنهجية، لنكتشف على الأقلّ جدواها، وصولاً إلى معرفة مدى التمسّك به في مقام الاستدلال العلمي في الشرعيّات، مع التذكير بأن الغزالي كان أوّل من وظّف الاستقراء المعنوي اعتماداً على التواتر المعنوي المبني على الاتّحاد في الغرض والمصلحة، وعنه أخذ الشاطبي، كما اعتمده العز بن عبد السلام قبل ذلك[1].

والعناية بالمباحث الاستقرائية الحديثة، وتثبيت الحجج التي أقيمت لبيان أن الاستقراء دليل علمي، هو أمر ضروري، وأساس أول ووحيد لإمكان الأخذ بالمقاصد؛ لأن القول بالمقاصد متولّد عنها أصلاً، وهو مسوّغ لنا أيضاً لجعل الكلية الاستقرائية، أو ما ينتزع منها، أو من عدة كليات استقرائية (وحينئذٍ يكون الجامع انتزاعيّاً)، كبرى في قياس استنباطي منطقي، أو قياس فقهي.

لكن يجب أن نعرف أولاً، هل للمورد خصوصية في البحث، أعني هل يجري على الاستقراء في الشرعيات نفس ما يجري على الاستقراء في موضوعات باقي العلوم الطبيعية منها والإنسانية، وفي مقدمتها مشكلة التعميم؟ هذه نقطة سنرجىء الكلام عنها الآن، لكن يبدو أن الشاطبي تجاوز هذه النقطة، وإن لم يصرح بالآلية المنطقية التي تسوّغ له ذلك، وكأنه لم يشعر بضرورة ملء الفراغ بين الجزئيات المستقرأة والكليات هذه، فهو بعد أن يصرح بأن قواعد أصول الفقه قطعية لا ظنّية، قال: وزعم الرازي أن أحكام اللّه ليست معلّلة بعلة البتّة، كما أن أفعاله كذلك، وبعدها يشرع في اعتماد الاستقراء منهجاً للوصول إلى حقيقة أن الشريعة وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، ويبدو إن إفراد الرازي بالذكر، مع أن نفي التعليل الفلسفي هو قول الأشاعرة قاطبة، ربما لشهرته في إيراد الإشكالات حتى سمّي عند المتأخّرين إمام المتشكّكين أو فخر

---

(١) المستصفى ١/ ١٣٩ الإبهاج شرح المنهاج لابن السبكي ٢/ ٣٢٤ وهو شرح لمنهاج البيضاوي في أصول الفقه، قواعد الأحكام ٢/ ١٨٩.

المتشكّكين، أو صاحب التشكيك كما في الإسفار[1]، وشبهته المعروفة بافتخار الشياطين مشهورة في الفلسفة الإسلامية.

وبذلك، ربما يندفع تحيّر يونس صوالحي في مقالته حول الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي نموذج الموافقات للإمام الشاطبي، وكان على الشاطبي أن ينسب نفي التعليل في الأحكام إلى ابن حزم بدل الرازي.

وعلى أي حال، كان الشاطبي مصيباً حين افتتح كتابه بالتعرّض لمسألة التعليل، وربما كان التعريض بالرازي بدل ابن حزم، لقول ابن حزم بالعلة، ويسمّيها السبب بنظر الشاطبي، أو التزاماً منه بوصية أستاذه بأن لا يعترض على أحد[2]. ولذا خلا كتابه من المشاحنات والمجادلات إلا لماماً، من دون أن ننسى عدم صحة نسبة نفي التعليل في الشريعة للرازي؛ إذ هو من أهل القياس، ولا قياس بدون تعليل، وعليك بمراجعة باب القياس في كتاب المحصول، والمناظرات، حيث نفى في الكتابين التعليل بالحكمة، لكن المسألة أجنبية عن كون أحكام الله تعالى غير معلّلة، وفي ظني أنه ربما يكون المقصود بالرازي في كلام الشاطبي غير فخر الدين، والله العالم.

وعلى أي حال نفهم من كلام الشاطبي أن مشكلة الكلية الاستقرائية قد تمّ تجاوزها للوصول إلى هذه القضية، وسيأتي بيان السبل المعتمدة عنده للوصول إلى القطع. وهذا منه تجاوز لاعتبار مجال عمل الاستقراء المعنوي منحصراً في العلوم الإنسانية، كما هو ليس ببعيد.

وهنا يحق لنا أن نتساءل، أي يقين وأي قطع يتولّد من الاستقراء بنظر الشاطبي؟ وهي النقطة التي انفرد بها مدعياً أن الاستقراء سواء أكان ناقصاً أو تامّاً، يفيد العلم الضروري والقطع، وهو أمر يخالف ما عليه المناطقة الذين أجمعوا على

---

(١) الموافقات ٢/٦، الأسفار الأربعة ٣/٣٥٧، ٣٥١، ٧/٢١١.

(٢) ابن حزم الإحكام ٨/١٠٠، الإفادات والإنشادات ٩٨.

أن الاستقراء الناقص يفيد الظنّ، وقد استحدث الشاطبي بجديده هذا اسم الاستقراء المعنوي تشبيهاً له بالتواتر المعنوي الذي يفيد القطع واليقين عند علماء الحديث، فالمصطلح مزيج من المفهوم الأرسطي، ومفهوم علماء الحديث للتواتر، أو أن التوصيف بالمعنوي يراد منه الإشارة إلى مجراه، ونطاق عمله، وهو انحصاره في **خصوص المعاني دون الطبيعيات والأنواع والأفراد، وهي نقطة مهمّة تستحقّ** النظر، وقد يندفع من خلالها الكثير من الإشكاليات حول الاستقراء في الطبيعيات، وربما لأجل هذه الخاصية أفاد الاستقراء المعنوي القطع دونه.

والسؤال أو التساؤل الذي ذكرناه آنفاً ضروري، لأن هناك فارقاً أساسياً بين اليقين المتولّد من الأدلّة الاستنباطية البحتة، من جهة أن اليقين فيها يكون رياضياً لا يقبل الخلاف؛ كالاعتقاد بأن «الباي» حاصل من نسبة الشعاع على المحيط في الدائرة، أو أن الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، وغيرها من اليقينيات الرياضية التي يكون البرهان فيها على الجانب الموضوعي من القضية.

وبين اليقين المتولّد من الدليل الاستقرائي المعتمد على ضمّ قضايا قبلية من الصورية الذهنية بجعلها كبرى في قياس استنباطي؛ كالقضية القائلة بأن الصدفة النسبية، لا تكون دائمية أو أكثرية[1]. وهو ما اعتمده «كانت» أيضاً في مقولاته المشهورة، وهنا يكون الاستقراء في مرحلته الاستنباطية، لكن الاستقراء لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، لأن ما يفيده درجة احتمالية كبيرة ناتجة عن تجمّع عدد كبير من الوقائع المحتملة، فهو يثبت درجة من التصديق تتناسب طرداً مع عدد الأفراد المحتملة والمستقرأة، لكنه لا يفيد يقيناً بالتعميم الاستقرائي، كما لا ينفي الخلاف، كما هو الحال في اليقين المنطقي، لكن الشاطبي لا يترك لنا مجالاً للتساؤل، فهو يصرّح باعتماده على الاستقراءات الكلّية، يريد بها الاستقراء التامّ بمعناه الجمعي العام حيث للكل والمجموع ما ليس للأفراد، لا الاستقراء التام

---

(١) ابن سينا، البرهان من منطق الشفاء ٤٦.

بمعنا، الاستغراقي، كما ويصرّح بأن بيان كيفية اقتناص القطع من الظنّيات هي خاصة هذا الكتاب لمن تأمّله[١].

وأظنّ هنا ظنّاً قوياً أن الشاطبي استعمل القطع في كتابه الموافقات بمعنى مغاير لليقين، وإذا قدر تحقّق هذا الظن كان المتولّد يقيناً ذاتياً لا موضوعياً، وهو أمر ينجلي أكثر لو أدركنا الفرق بين اليقين المنطقي واليقين الأصولي، فالأول هو القطع الناشىء عن البرهان، والذي يساوق المطابقة مع الواقع، أو الذي لوحظ فيه ضمان المطابقة للواقع دائماً باعتبار اعتماده البرهان وسيلة للوصول إليه، وهو القياس الذي تتألف مقدّماته من القضايا الستّ البديهية، وهي: الأوليات، والفطريات، والحسّيات، والتجريبيّات، والحدسيات، والمتواترات، وهذا لا يعني أن اليقين غير المنطقي محتمل لمنافاة يقينه للواقع، بل المقصود من أخذ ضمان المطابقة للواقع في اليقين المنطقي، هو اعتماده على القضايا التي لا تتخلّف بمقتضى برهانيّتها عن الواقع.

بينما الثاني، وهو اليقين الأصولي، فالمراد منه الجزم بقطع النظر عن منشئه، أي سواء نشأ عن البرهان، أو عن مناشىء أخرى، حتى لو كانت من قبيل الجدل، والمغالطة، والسفسطة[٢].

وهذا التمييز يفسّر لنا كيف أن تخلف فرد عن الاستقراء العقلي يقدح في الكلّية، بينما تخلف بعض الجزئيات في الشرعيات، أو الوضعيات لا يقدح في صحة الكلّية، وبذلك نرى أن الشاطبي فسّر عدم تأثير معارضة بعض الجزئيات للكلّي بعد ثبوته بالأمور التالية:

أ - «المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت».

يشترط الشاطبي في الجزئيات المعارضة أن تبلغ مرتبة الكلي بحيث يتكوّن منها كلّي آخر. وهو بذلك ينظر إلى القيمة العددية للجزئيات المعارضة، الأمر

(١) الموافقات ١/ ٢٤، ٢٦، ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٧٠، ٣٧، ٣٣، ٣٢٢، ٣٢٣.

(٢) راجع، السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، تقريرات السيد الصدر ٤/ ١٢٦.

الذي يرفضه كثير من الفلاسفة الذين يعتقدون أن حالة مناقضة واحدة كافية لإلغاء الكلّي برمّته.

ب - تخلّف الجزئيات لا يؤثر في الكلّي المعتبر ما دامت المعارضة تدور في إطار الوضعيات، وليس العقليات. ولهذا فرّق الشاطبي بين ما تواضع عليه الناس وما ثبت عقلاً؛ فهو يذهب إلى أن «تخلف بعض الجزئيات يكون قادحاً إذا كان في العقليات، كما نقول: «. . . ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً»، فهذا لا يمكن فيه التخلّف ألبتّة، فإذا كان كذلك، فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلّف عن مقتضاها بعض الجزئيات».

جـ - الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلّفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلّي، فلا تكون داخلة تحته أصلاً.

د - الجزئيات المعارضة قد تكون «داخلة (تحت الكلّي) لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى».

وبما ذكرنا، تندفع الملاحظات التي ذكرها يونس صوالحي على الاستقراء الشاطبي، فراجع مقالته.

وبما مرّ، نعرف مواضع كثيرة اعتمد فيها الشاطبي على الاستقراء استدلالاً، لإثبات جملة من المطالب الأصولية والفقهيّة، وقد أحصاها يونس صوالحي في مقالته إلى ما يزيد عن ثمانين موضعاً، وهاك بعضها:

١ - تعلق الأمر والنهي بالضروريات عن طريق الاستقراء.

٢ - تعلق الأمر والنهي بالمقاصد الجزئية بدليل الاستقراء.

٣ - دلَّ الاستقراء على أن المتشابه قليل في القرآن مقارنة بالمُحكم.

٤ - دلَّ الاستقراء على أن النسخ لا يقع في كلّيات الشريعة.

٥ - دلَّ الاستقراء على أن الحيل في الدين أمر غير مشروع.

٦ - دلَّ الاستقراء على أن الطاعة والمعصية يعظمان بحسب المصلحة أو المفسدة الناتجتان عنهما.

٧ - دلَّ الاستقراء على أن الحب والبغض يرجعان إلى الجزاء والعقوبة المحدّدتان شرعاً.

٨ - دلَّ الاستقراء على أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف.

٩ - دلَّ الاستقراء على أن مآلات الأفعال معتبرة في الشريعة.

وفي بعض هذه الموارد، يحاول الشاطبي أن يصف الاستقراء بالمعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض[1]. وفي بعضها الآخر يجعل الاستقراء نوعاً من التواتر، وفي بعضها يطلق عليها شبيه التواتر المعنوي. وفي رأيي أن ذلك يعود إلى رغبة الشاطبي في التنويع الفني الشكلي في التعبير، ولا يحاكي تغايراً، وإن حاول «دراز» حين قال: إن إفادة التواتر العلم يكون بطريق مباشر، بخلاف شبه التواتر حيث العلم فيه يتأتى بطريق مباشر وغير مباشر.

وبعد كل ذلك، هل يفهم من هذه النصوص أن الشاطبي يعتقد بأن القيمة الاحتمالية المأخوذة من استقراء جزئيات الشريعة تتحوّل إلى يقين في مرحلة تالية من الدليل الاستقرائي، أو بمعنى آخر: إن التوالد الموضوعي يعقبه توالد ذاتي[2] يفضي إلى اليقين؟ من المؤكّد أن اليقين والقطع الشاطبي، ليس في مستوى اليقين الرياضي، وإلا لما وقع النزاع فيه، وأيضاً ليس يقيناً وجدانياً ذاتياً، فهو يملك قسطاً وافراً من الموضوعية؛ لأن اليقين الذاتي، يعني جزم الإنسان بقضية لا يراوده معها شكّ، أو احتمال للخلاف، فيدخل فيه القطّاع، ويفترق هذا النوع من اليقين عن اليقين الرياضي في أن المتيقّن باليقين الذاتي لا يرى استحالة القضية المخالفة للقضية المتيقنة. نعم، لا يحتمل ذلك لكنه أمر آخر غير الاستحالة.

---

(١) الموافقات ٢/ ٥١.

(٢) تنقسم المعرفة: إلى معارف أولية عقلية قبلية، يتولد عنها معارف ثانوية عن طريق التوالد الموضوعي القائم على التلازم بين موضوعي المعرفتين، كما يتولد عنها معارف ثانوية من نوع آخر عن طريق التوالد الذاتي، وهي كل التعميمات الاستقرائية، ولولا هذا النوع الأخير لما أمكن التوصل إلى اليقين فيها، والتوالد الذاتي معناه، تولد معرفة من معرفة سابقة للتلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة من دون أن يكون تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين الذي لا يصل إلى مستوى اليقين، بل يمنح أكبر درجة من الاحتمال. راجع، الأسس المنطقية للاستقراء.

وبكلام آخر، إن اليقين تارة يكون يقيناً في موضوع القضية، وهي التي تعلّق بها اليقين، أي في مطابقة الواقع، وأخرى يكون في درجة التصديق، ويكون صدق الأولى بمطابقة الواقع، ويكون صدق الثانية بكشف الواقع، أي تطابق أو لا تطابق الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية للتصديق، فيكون اليقين ذاتياً إذا كان في أعلى درجات التصديق الممكنة، كان هناك مبرّرات موضوعية أو لم يكن، ويكون اليقين موضوعياً إذا كان بأعلى درجة ممكنة مع تطابق هذه الدرجة مع الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية.

وبناءً عليه، يمكن تعقل أحدهما مع عدم الآخر؛ لاستقلال الموضوع عن الحالة النفسية[١]، وإذا أمكن تصوّر نوعي اليقين: (الذاتي/ الموضوعي)، فبالإمكان تعقل الاحتمال الذاتي والموضوعي أيضاً.

التواتر:

ويمكن تعقل الطفرة، أو القفزة النوعية للاستقراء الشاطبي من الظن إلى اليقين من مصطلح جرى تداوله في الموافقات، وهو مصطلح شبه التواتر المعنوي، وهو اشتراك الأخبار الكثيرة في المدلول التضمني، أو الالتزامي دون المطابقي، أو هو اتّحاد الأخبار في المضمون، لا الألفاظ[٢]. قال في الموافقات: وإنما الأدلّة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنّية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلّة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة عليّ عليه السلام وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما[٣].

---

(١) السيد الصدر، الأسس المنطقية ٣٥٥.
(٢) المامقاني، مقباس الهداية ١/ ١١٦.
(٣) الموافقات ١/ ٣٥، ٣٣، ٣٧.

والتواتر في الأصل مفردة يستعملها علماء الحديث في مناهجهم، وهو مصطلح شائع عندهم، وينقسم عندهم إلى: تواتر لفظي، وتواتر معنوي، وتواتر إجمالي، وهو عندهم مفيد للعلم؛ لأنه إخبار جماعة، يستحيل تواطؤهم على الكذب.

ويظهر من نصّ الشاطبي الآنف الذكر، «كون الاجتماع له من القوّة ما ليس للافتراق»، اعتباره للجانب الكمي كمجموع، حيث اعتبر أن وصف الاجتماع للأدلّة الظنّية منتج لليقين، ويجب افتراض أن اليقين هنا هو اليقين الموضوعي، لا اليقين الذاتي، وأنه (اليقين) ليس مجرّد ارتفاع مستوى التصديق في القضية فحسب، بل والكشف عن كون القضية في الحقيقة مطابقة للواقع.

هذا، ولم يكن الشاطبي أوّل من تنبّه إلى خاصية التواتر، بإفادة المجموع حكماً غير موجود في كل فرد على حدة، وقد تنبّه إليه كثير من العلماء، ومنهم الغزالي، وقد ذكرنا كلامه في باب الإجماع، بل إن المعنى دائر في كلمات علماء الإمامية، وإليك جملة من أقوالهم:

يقول المحقّق الحلي في المعارج: «وتحقيقه: أنّا إذا سمعنا بخبرٍ عن واحد، فقد أفادنا ظنّاً. ثمّ كلما تكرّر الإخبار بذلك قوي الظنّ حتى يصير الاعتقاد علماً».

ويقول الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي: «فسبيله - أي سبيل العلم من التواتر - أن نراقب أنفسنا، فإذا أخبرنا بوجود شيء خبراً متوالياً، فإنّ قول الأول يحرّك الظنّ، وقول الثاني والثالث يؤكّده، وهلمّ جرّا، إلى أن يصير ضرورياً».

والوحيد البهبهاني في كتابه «الفوائد» يقول في وجه حجّية الإجماع: «وأيضاً إذا رأينا فتوى من فقيه ماهر متشرّع بشرع النبيّ ﷺ يحصل في نظرنا رجحان بأنّ فتواه هذه حقّ، وإنْ كنّا نجوّز الخطأ عليه، لكن ليس وجود هذه الفتوى بعينها كعدمها من دون التفات أصلاً، ولذا يحصل لمقلّد المجتهد ظنّ بحقّية فتواه بالبديهة، بل ظنّ قوي بحيث يطمئنّ له ويعمل به ويجعله حكم الله تعالى في عباداته ومعاملاته، وليس فتوى المجتهد مثل عدم الفتوى على السواء بالبديهة، ومَن يدّعي

ذلك فلا شكّ في أنّه مكابر، وإذا كان الراجح طرف الحقّية، فمع موافقته فتوى فقيه آخر وانضمامه، يتقوّى الظنّ والرجحان؛ لأنّ بنفس الفتوى يحصل رجحان، وبالانضمام والموافقة رجحان آخر، وهكذا إذا انضمّ معه فتوى آخر يحصل رجحانات، وهكذا إلى أن يصل إلى حدّ العلم، كما هو الشأن في الخبر المتواتر».

فهو يقرّ بأنّ حصول العلم من الخبر المتواتر إنّما يتمّ وفق هذه الطريقة، ويدرس بعمق كيفيّة حصول الظنّ، من الفتاوى والأخبار الكثيرة.

ويقول الشيخ النراقي حول حجّية الإجماع: «وقد يستتمّ هذه الطريقة بنظير ما يقال في الخبر المتواتر من حصول الظنّ من كل واحدٍ واحدٍ إلى أن ينتهي إلى القطع من تراكم الظنون واجتماعها».

وينقل الآشتياني عن المحقّق التستري، في وجه حجّية الإجماع، أنّه يفيد العلم بسبب «توارد الظنون الموجب لذلك كما في التواتر».

فهو يعبّر عن هذه الفكرة بـ (توارد الظنون) بينما يعبّر عنها الشيخ النراقي بـ (تراكم الظنون).

ويذكر الآشتياني أيضاً: «ثم إنّي قد وقفت بعد تحرير المقام على النسق الذي عرفت، على كلام لبعض أفاضل المتأخّرين في وجه كشف الإجماع عن قول الإمام عليه السلام بحكم العادة القطعية يرجع حاصله: إلى أنّ من إفتاء كل واحد من العلماء يحصل الظنّ إمّا بالحكم الواقعي المستلزم للظنّ بحكم الإمام عليه السلام بعد العلم الإجمالي بصدور حكم الواقعة عنه عليه السلام، أو بالحكم الصادر عنه ابتداءاً من حيث إنّ همّتهم مصروفة في إدراك الحكم الصادر عنه عليه السلام، ومن جودة أنظارهم وقوّة أفكارهم، وشدّة ملكاتهم، يحصل الظنّ من إفتاء كل واحد لا محالة، ومن تراكم الظنّ وكثرته يحصل القطع بقول الإمام عليه السلام».

وهذا الوجه وإن ذكره في تقريبات إثبات الطريقة المعروفة بين المتأخّرين، إلا أنه كما ترى منظور فيه من حيث إن خطأ الأنظار في المسائل العلمية النظرية - وإن توافقت وتراكمت - لا تحيله عادة أصلاً، غاية ما هناك حصول الظنّ أو القويّ

منه»[١].

لكن تراكم الظنون، لا يحيل احتمال الخطأ، إذ غاية ما تفيده هو حصول الظنّ القوي منه، لكن احتمال الخطأ يضعف مع التراكم، والأمر نفسه يقال في الإجماع، كما ذكر المحقّق النائيني في الفوائد، قال: وقيل إن حجيته - أي الإجماع - لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حدّ يوجب القطع بالحكم، كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر.

والأمر نفسه نجده عند ابن رشد الذي سبق الشاطبي في الدعوى لبناء الأصول على القطع، وعنده أن بناء الأحكام على القطع حاصل من خلال سلطة الإجماع الذي يقوم بدور تقوية الحكم الظنّي والقطع به، وإخراجه من دائرة الاحتمال والتأويل[٢].

فالجانب الكمي المتمثّل في الكثرة له هذه الخاصة، وهي التأثير في إزالة احتمال الخلاف بالتدريج إلى أن ينعدم، فكل خبر على حدّة يفيد الظنّ، لكن مع تجمّع هذه النصوص، وتواردها على موضوع واحد، سوف يؤول هذا الظن إلى القطع.

دعونا لا نرسل إفادة التواتر للقطع إرسال المسلمات، لنبحث في طبيعة العلم المتأتّي من التواتر، لأن العلم هو الاعتقاد الباتّ الجازم، وهو العلم على الحقيقة، أما غيره مما لا يكون مرادفاً له؛ كالظنّ الاطمئناني والوثوق، فهو علم حكماً لا حقيقة، فإذا لم يفد التواتر العلم واليقين حقيقة، فلا يمكن مقايسته بالاستقراء المبحوث عنه أصلاً، ولا يضرّ بعد ذلك الخلاف في أن هذا العلم المتأتّي من التواتر ضروري لوقوعه ممن ليس من أهل العلم، أو نظري كسبي لتوقّفه على مقدمات نظرية، نحو كون المخبر به حسّياً، وانتفاء المواطأة على

---

(١) معارج الأصول، ١٣٩، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار ٩٢، الفوائد للبهبهاني ١٨٤، عوائد الأيام ٢٣٨، بحر الفوائد في شرح الفرائد ١٢٤ - ١٢٦، حجر - طهران.

(٢) النائيني، فوائد الأصول ٢/ ٥٢، بداية المجتهد ١/ ٥.

الكذب، هذا ما تفيده عباراتهم[١].

والاتّفاق على حصول العلم والقطع من التواتر، يظهر من تعريفهم له: بامتناع التواطؤ تارة واستحالته أخرى، وحتى لو أريد من الاستحالة هنا الاستحالة العادية لا العقلية لم يضرّ في جعل التواتر ركيزة يُعتمد عليها لاعتبار الاستقراء.

وفوق ذلك، يبدو أن التعريف يستبطن قياساً منطقياً، يمثل صغراه كثرة عدد المخبرين، ويمثل كبراه امتناع تواطؤهم على الكذب، وهذه الكبرى قضية عقلية أولية، ولأجلها اعتبروا المتواترات من القضايا الضرورية الستّ التي تؤدي بطبيعة الحال إلى قطعية النتيجة المستفادة من القياس المشتمل على القضايا الستّ الآنفة الذكر: فحقيقة الخبر المتواتر على هذا التفصيل ناشىء عن الكبرى اليقينية، وهو ما يفعله المناطقة مع القضايا الستّ، وهو كلام متين، لا يحتاج معه إلى مسلك السيد باقر الصدر لإثبات قطعية القضايا المتواترة الذي عبّر عنه باليقين الموضوعي الاستقرائي الناتج عن حساب الاحتمالات، فتراكم القرائن الاحتمالية ينشأ عنه اليقين الاستقرائي إلى درجة تنتفي معه احتمالات منافاة الواقع لضآلته بحيث لا يقدر العقل البشري من الاحتفاظ به.

والشاطبي لم يبيِّن مستوى التجميع الكمّي للعناصر الظنّية، أي الحدّ الذي إذا بلغته انقلب الظن يقيناً، وهو ما يسمّونه في أصول الفقه بالعدد المطلوب لحصول التواتر، ويبدو أن التحديد نفسي مرتبط بتماسك الجهاز النفسي للمجتهد، أو المستقرىء في العلوم التجريبيّة، وإلا لو كان التحديد طبيعياً وموضوعياً لما وقع الخلاف فيه، لكن أثر التجميع الكمّي في إفادة اليقين يتّسم بالموضوعية بلا أدنى شكّ، وما مضى واضح في الاستقراء غير المعتمد على علم إجمالي مسبق، بل على مجرّد الملاحظة الابتدائية. أما في حالات وجود علم إجمالي مسبق، فإن التراكم لا يؤثر في زوال هذا العلم، مثل ما إذا علمنا أن كرة فارغة بين ألف كرة

(١) الجواهر ٤١/ ١٣٠، شرح البداية في علم الدراية للشهيد الثاني ١/ ٥٩، الرواشح السماوية للداماد ٤٠.

حديدية، فإن التجميع الكمّي المتأتّي من الاستقراء لا يعيّن العلم الإجمالي، ولا يصيّره تفصيلياً؛ لأنه إذا لم نعثر على الفارغة من استقراء نصف العدد، فإن العلم الإجمالي هنا ينحل إلى علمين إجماليين: علم إجمالي بامتلاء النصف، وعلم إجمالي في الباقي. نعم حتى يفيد حساب الاحتمالات هنا، لا بدّ من فرض علمين إجماليين، ففي مثال فرض سببية ألف لباء أو لتاء، فإن تراكم الاحتمالات المتأتي من استقراء ألف لباء، يؤدي إلى ضعف احتمال سببية ألف لتاء، إلى أن يصل في الضآلة إلى مرتبة متاخمة للعدم، على النحو الذي نجد تفصيله أكثر في الأُسس المنطقية للاستقراء للسيد الصدر.

وإذا كان الشاطبي يعتمد في يقينية استقرائه على التواتر المفيد للعلم عند علماء الحديث، فهو يعني أن لا فرق حينئذٍ بين أن يكون الاستقراء كاملاً، أو أن يكون ناقصاً؛ لأن التواتر يحصل ويتحقّق حتى مع عدم استكمال عناصر الكلّي المستقرأ، أي في حالة كون الاستقراء ناقصاً، وهي نقطة يختلف فيها الشاطبي عن المناطقة الذين اتّفقوا على أن أقصى ما يفيده الاستقراء الناقص هو الظنّ القوي، ولا يمكن استفادة اليقين منه، إلا إذا كان معلّلاً بعلة تامّة منحصرة لا يحتمل غيرها، فإن النتيجة في الاستقراء الناقص تكون حاكمة على الأفراد التي لم يجر فيها الاستقراء، وتكون داخلة في عموم القضية الكلية المستنبطة من الاستقراء، وإذا تذكرنا أن هذه الكلّية العامة متيقّنة، أدركنا أن الشاطبي يخالف الأشاعرة والمتكلّمين والشافعية والمالكية والإمامية والحنابلة والفقهاء والأصوليين في قولهم بظنّية العام في انطباقه على أفراده، ولا يوافق في هذه النقطة إلا الأحناف لقولهم بقطعية العام[1].

ومن ثم يرى الشاطبي أن العموم يثبت بطريقين: الصيغة، والاستقراء، وتبعه على ذلك من الإمامية صاحب الحدائق بقوله: إن العموم كما يحصل بالأداة الموضوعة له، كذلك بتتبع الأفراد والجزئيات، وهو خيرة الشيخ محمد تقي

---

(١) الإحكام للباجي ٢/ ٢٩، أصول البزدوي ٥٩.

الأصفهاني[١]. وعلى هذا الأساس اعتمد الفقهاء على عموم أدلّة قبول الشاهدين حتى فيما لم يرد فيه نص، وقبول خبر الواحد في الموضوعات، وهذا العموم المتولّد من الاستقراء يتقارب مع مفهوم مناسبات الحكم والموضوع القائم على إلغاء الخصوصيات التي لا دخالة لها في المعنى المشترك، ويشكّل تخالفها فرقاً غير فارق.

وعلى كل حال، يترتّب على استكمال عناصر العموم في الكلّية المستقرأة إمكان وضعها في قياس استنباطي، وهو ما عليه الأمر في الفلسفة، قال «بهمنيار» في التحصيل. وكثيراً ما تكتسب الأوليات بالاستقراء[٢].

وأصل المسألة مبتنية على أن العموم هل هو من عوارض اللفظ فقط، أو من عوارض المعنى، الظاهر أنه كما يكون من عوارض اللفظ، يكون أيضاً من عوارض المعنى، والظاهر أيضاً أن كل من مارس تقنين قواعد فقهية عامة ذهب إلى أن العموم من عوارض المعنى، ومن العموميات المرعية مراعاة المصالح، ولو لم يرد فيها نصّ أو قياس، فهي منتزعة من أحكام شرعية جزئية كما يظهر من مراجعة قواعد الأحكام للعزّ بن عبد السلام، وإذا كان الشاطبي في مواضع عديدة، قد وصف المصالح بأنها تعبّدية، فهو لا يفعل ذلك بغرض أن ينفي عنها صفة التعقّل - كما سيأتي -.

فظهر أنه لا يشترط لاعتبار الحكم من النظام الشرعي العام أن يكون منصوصاً عليه بنصّ قطعي، بل المعنى يكفي فيه أن يكون مستخلصاً ومنتزعاً من جزئيات كثيرة في الشريعة، إذا ثبت بالاستقراء أن المشرع قد لاحظه في تشريعها، فهو بذلك ينتهض عنصراً أساسياً في الأحكام الشرعية، والحجّة فيه اعتماد العموم المعنوي المأخوذ بالاستقراء[٣].

والعموم المعنوي هنا غير العموم عند الأصوليين، فهذا يثبت بالصيغة، وذاك

---

(١) الحدائق الناضرة ٢١/ ٢٩٨، هداية المسترشدين ٤٦١، مؤسسة آل البيت.

(٢) التحصيل ١٨٨.

(٣) الموافقات ٣/ ٢٦٠، ٢٩٨.

يثبت بالاستقراء المعنوي، والفرق بينهما أن العموم الأصولي يقبل التخصيص، لذا وجب البحث عن المخصّص، واشتهر عندهم: أن ما من عام إلا وقد خصّ، بينما العموم الشاطبي لا يقبل التخصيص، لأنه استخلاص العقل لا مدلول الصيغة، وأحكام العقل لا تقبل التخصيص.

هذا ولا تقتصر فائدة الأخذ بالاستقراء المعنوي على إفادة العموم المعنوي بخصائصه التي ذكرناها، بل إن من أهمّ آثاره أيضاً الخروج عن خلاف مسألة في أن النقليات هل تفيد القطع أو لا؟ حيث ذهب فريق إلى عدم إفادة النقل للقطع؛ لأن الاستدلال بالنقل يتوقّف على مقدمات ظنّية مثل نقل اللغة، والمجاز، والنحو والصرف، وعدم الاشتراك، وكلها ظنّيات، وذهب فريق آخر إلى إفادة النقل للقطع بالاعتماد على القرائن المشاهدة والتواتر[1].

وفي الاتجاه نفسه، أكّد الغزالي على أن كثرة أحاديث الآحاد في باب واحد تؤدّي إلى معارف قطعيّة، لذا صنّف المتواترات ضمن قائمة اليقينيات، والشاطبي يتجاوز هذه النقطة عند الغزالي، فلم يكتفِ في إفادة الاستقراء الناقص لليقين والقطع، بل أن القليل المتبقّي، وهي الموارد التي لم تستقرأ تلحق بالأكثرية، وهو ما يدلّ على أن الاستقراء عند الشاطبي أكثري وليس استغراقياً[2].

وهنا لا يزعج الشاطبي نفسه في مماحكة التنوّع بين الأفراد، بحيث إن لكل مورد خصوصيّته، وينطبق تفصيله هذا في حالة تشابه الأفراد وتماثلها، مبيناً أن منهجه أن للقليل مع الكثير حكم التبعية، يثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود، لكن العادة الجارية بأن القليل إذا انضمّ إلى الكثير في حكم الملغى قصداً، فكان كالملغى حكماً، وهذا النص الشاطبي يتوافق مع ما ذهب إليه الغزالي بقوله: مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظنّ أن الآخر كذلك، إذاً معارضة بعض الجزئيات للكلّي لا يؤثر.

---

(١) حول إفادة النقل للقطع وعدمه، راجع شرح المقاصد للتفتازاني ١/٣١٦، المحصول للرازي ٢/ باب العموم، المطالب العالية في العلم الإلهي ٩/ ١١٣، ١١٨، ١٦٣.

(٢) المستصفى ٢/ ٣٧، الموافقات ٣/ ١٨١.

وفي موضع آخر، يذكر الشاطبي: أن قصد المشقّة غير داخل في قصد الشارع من التكليف، وعورض ببعض الروايات، وأجاب: بأنها أخبار آحاد لا ينتظم منها استقراء قطعي، والظنّيات لا تعارض القطعيات، وما نحن فيه من قبيل القطعيّات.

وفي موضع آخر: وإن كان الطبيب لا بدّ له من ملاحظة الجزئيات، فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلّي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك العكس(١). وقد أصاب الشاطبي في هذه النقطة، حيث اعتبر الرجوع إلى الجزئيات على قدر كبير من الأهمية، وخاصة في الشرعيات؛ لأن الميل إلى التعميم هو أحد مزايا العقل البشري، ونقائصه في نفس الوقت، فهو من ناحية أحد الوسائل الفعّالة للسيطرة على هذا الكمّ الضخم من الخصائص المنتشرة في الأفراد عن طريق عدد محدود من الأفكار والمفاهيم والتقسيمات الأساسية، لكنه من ناحية أخرى خطر داهم لاقتضائه إهمال الفروق والاختلافات الفردية والتفصيلية، والتي قد تكون على درجة كبيرة من الأهميّة.

وفي الأخير، رأينا كيف أن الشاطبي اتّكأ على كل من التواتر والاستقراء وجملة من العناصر الأخرى ليخرج بتوليفة جديدة تؤسّس لنظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية.

الاستقراء الفقهي:

ذكر جماعة من الفقهاء منهم الطوفي في رسالته المشهورة المعمولة في المصلحة في التشريع الإسلامي، وبالذات في مقدمتها، أن أدلّة التشريع الدائرة بين الأصوليين تسعة عشر دليلاً، وعدَّ منها الاستقراء مبيناً أن هذاالحصر قد عرف بالاستقراء.

والظاهر من المقاصديين أنهم لم يريدوا توظيف المقاصد الكلية في عملية الاستنباط للحكم الشرعي، لأسباب عديدة أتينا على ذكرها، كمنع التحسين

(١) الموافقات ١/ ٣٥، ٣/ ١٨١، المستصفى ١/ ٤١، الموافقات أيضاً ٢/ ١٨١، ٣٦٣، ٤٣٥، ٣/ ٧، ١٤، ٤/ ٥٨١.

والتقبيح العقليين، والتفريق بين العلة والحكمة وغير ذلك، مع أنهم توصلوا إلى هذه الكليات بالاستقراء، فكيف نوفق بين هذا الاستظهار وبين عدهم الاستقراء من أدلّة التشريع؟

الجواب يظهر من التمييز بين الأدلّة، فإن موضوع الاستقراء إذا كان في الأدلة العامة التي تفيد بيان الكليات الشرعية، توصلاً بالتالي إلى بيان محاسن الشريعة وعلوّ شأنها، فهو يغاير ما إذا كان في الأدلّة الشرعية الخاصة، فإن نتيجته والحالة هذه -حكم شرعي لأنه لازم أو متضمّن فيها، وإن لم يكن مدلولاً لفظيّاً لها، فيكون معنى الاستقراء الفقهي: هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات لثبوته في الأمر الكلّي لتلك الجزئيّات، وهو حكم قطعي بحسب العادة، لا عقلي.

وإذا كان الاستقراء عامّاً وتاماً، فلا إشكال في حجيّته؛ لأن حجية القطع ذاتية، وإذا كان ناقصاً فحجيّته متفق على عدمها، ومع ذلك يأخذ الفقهاء بالاستقراء في الشرعيات.

فقد ذكر صاحب الجواهر: أننا لا يمكننا المنع من حجية الاستقراء إن لم يفد العلم، معلّلاً ذلك باستفادة حجيّته من الأدلّة، بل وبناء كثير من القواعد الشرعية على ذلك. ومن المؤسف أن صاحب الجواهر لم يتوسّع في بيانه ذلك، وإلاّ لكان أفاد وأجاد.

بل عمد الشيخ كاشف الغطاء إلى إدراج بعض مصاديق الاستقراء تحت المفاهيم، فجعل تتبّع الموارد موجباً للمفهوم، فهذا يعني دخوله تحت نوع من الظهور، وإن كان ظهوراً ضعيفاً. كما حاول التنبيه على دور قيام الفقيه باستقراء الأدلّة الشرعية في تحصيل انقداح ذهني لدى المجتهد ينبعث من ذوق سليم وإدراك مستقيم بحيث يكون مفهوماً من مجموع الأدلّة، فإن ذلك من جملة المنصوص، فإن للعقل على نحو الحس ذوقاً ولمساً وسمعاً وشمّاً ونطقاً.

بل - كما سنرى ونلاحظ - إن الاستقراء، وإن لم يفد إفادة مباشرة في تحصيل الحكم الشرعي، ولكنه سوف يفيد في إثبات أحكام شرعية بطريقة غير

مباشرة، حيث إن الفقهاء عملوا على استفادة مدلول التزامي من استقراء مجموع أدلّة. وهذا الأمر وإن كان استدلالاً يرجع في حقيقته إلى استفادة الحكم من المدلول الالتزامي وإدراجه كصغرى لكبرى حجية الظهور، ولكنه يعتمد بشكل أساسي على استقراء الأدلّة ومداليل الأحكام المتعدّدة. وكمثال نستبق به البحث، يكفي للباحث ملاحظة ما اعتمده الشيخ الأنصاري في كتابه المكاسب من أمثال هذه الموارد، فمثلاً استفاد الشيخ حرمة ما يوجب - ولو بعيداً - تهييج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة من مجموع أحكام، مثل: ما دلّ على المنع عن النظر لأنه سهم من سهام إبليس، والمنع من الخلوة بالأجنبية لأنّ ثالثهما الشيطان، وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان، وبرجحان التستّر عن نساء أهل الذمّة لأنهنّ يصفن لأزواجهن، والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى. . . إلى غير ذلك من المحرّمات والمكروهات (النواهي بشكل عام) التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها. إنّ من الواضح أن الشيخ الأنصاري لم يعمد إلى استفادة ذلك من ظهور الروايات أو الأدلّة الواردة في تلك الأبواب، بل عمد إلى استفادة مدلول التزامي واحد من مجموعة من الأحكام الشرعية المتفرّقة[١].

ومن الواضح أن للأحكام بوصف الاجتماع غير ما لها بوصف الانفراد، وربما أفاد الكلام القارىء بترادف الاستقراء المبحوث عنه هنا مع قاعدة إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، وفي سبيل التمييز لا بدّ من الاستعانة بما قدّمه فيلسوف الأصوليين الإماميين، قال: إن حقيقة الفارق ترجع إلى أنّه يشترط في الاستقراء العلم بأن ما لم يحصل ملاحظته من الأفراد لا بدّ وأن يكون مشتركاً مع الأفراد التي حصل استقراؤها وألاّ يحصل التخلّف ولو في فرد. وأما قاعدة الأعمّ الأغلب، فعلى العكس من ذلك، فإنها تجامع القطع بمخالفة الأفراد النادرة للأفراد الغالبة.

---

(١) الجواهر ١/ ٢٦٨، كشف الغطاء ١/ ٣١، حجر، المكاسب للأنصاري ١/ ١٧٨ حاشية الأنبابي على جمع الجوامع ٢/ ٣٤٧، الزركشي البحر المحيط ٦/ ١٠.

ويشير إشارة مبطنة إلى الأمر الأساسي الذي يوجب هذا الاختلاف، بأنه في الاستقراء نحن نحاول استكشاف ماهية مشتركة لا يعقل التخلّف عنها، وهذا لا نبحث عنه في قاعدة الأعمّ الأغلب[1].

وإذا اتّضح الفرق، فليعلم أن الاستقراء ليس مجرد اكتشاف جامد، بل يدخل في ديناميكية الاستنباط بخوض جدلية ساخنة مع النصّ والحكم، فإن من تتبّع العلماء للاستقراءات صاغ العلماء جملة من القواعد الفقهية والأصولية، وعملية الانتزاع هذه تقوم على قوس صعودي من العناصر المكوّنة للاستقراء، ليصار بعد ذلك إلى قوس نزولي في مرحلة لاحقة عن طريق تحكيم القاعدة في العناصر المستجدّة. بَيْد أن القاعدة قد تكون منصوصة، كقاعدة الاستصحاب حيث جاء في الرواية، أن اليقين لا ينقض بالشكّ، ويمكن إدراج هذه الظاهرة في اتّجاه إرشاد الإمام إلى تحكيم القواعد في العمليات الاجتهادية، لكن أغلب القواعد منتزعة كما قلنا، بالاستقراء، وإلى ذلك أشار البحراني من الأخبارية المتأخرة بقوله: إن القواعد الكلية الواردة عن الأئمّة عليهم السلام في الأحكام الشرعية، كما تكون باشتمال القضية على سور الكلية، كذلك تحصل بتتبّع الجزئيات الواردة عنهم عليهم السلام كما في القواعد النحوية، ولذا يقرّر في مورد آخر أن أكثر الأحكام الشرعية التي صارت بين الأصحاب قواعد كلّية إنما حصلت من تتبّع جزئيات الأحكام وضمّ بعضها إلى بعض؛ كالقواعد النحوية المبنية على تتبّع كلام العرب، وإلاّ فوجود الأحكام بقواعد مسورة بسور الكلية لا تكاد توجد إلاّ نادراً.

ونستعرض هنا موارد اعتمد فيها الفقهاء على الاستقراء في مهمّتهم هذه

الأول - قاعدة «التنصيف بالنسبة للمملوك وأنّ عليه نصف ما على الحرّ»:

استدلّ الأعلام بهذه القاعدة في العديد من الموارد التي لا نصّ فيها على التنصيف، ومستندهم في تأسيس هذه القاعدة هو الاستقراء، مثل: ما ثبت من أن

(١) محمد حسين الأصفهاني، حاشية المكاسب ٥/ ٣٥.

عدّة الأمة نصف عدة الحرة، وأن كفارة العبد صيام شهر، وأمّا كفارة الحر فصيام شهرين، وأن حدّ القذف فيه نصف ما على الحر.

الثاني - قاعدة «حمل عمل المسلم على الصحة»:

أقام الفقهاء أدلّة متعدّدة لإثبات هذه القاعدة، ومن تلك الأدلّة ما استدلّ به النراقي - وهو الاستقراء - قال قدّس سره: «ومما يمكن أن يستدلّ به على القاعدة المذكورة أيضاً الاستقراء؛ فإن تتبّع أحكام جزئيات الأفعال - من عبادات الناس ومعاملاتهم وأعمالهم وأقوالهم وطهاراتهم ومناكحاتهم ومواريثهم وشهاداتهم - يعطي أن الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلّية من الشارع ثابتة».

الثالث - قاعدة «الملازمة بين النماء والدرك؛ وأن من له النماء فعليه تدارك النقص»:

ذكر الشيخ الأنصاري أن المدرك في هذه القاعدة هو النصّ والاستقراء.

الرابع - قاعدة «أصالة الحل»:

استُدلّ على إثبات هذه القاعدة بتتبّع الموارد في أبواب الأطعمة والأشربة، بل ذكر بعض الأعلام أن قاعدة الحلّ في حقيقتها لا ترجع إلى إنشاء لقاعدة فقهية، وإنّما هي تطبيق لمجموعة من الأُصول والأمارات في الموارد المختلفة. وهذه التفاتة مهمة ترشدنا إلى أن الإمام عليه السلام في الرواية التي هي مستند أصالة الحل لم يكن يستند إلى عملية إنشاء لحكم شرعي، بل هو تعليم للسائل إلى أن الحل هو الأمر المشترك للموارد المتعدّدة، وإن كان لكل واحد من هذه الموارد مدركه الخاص؛ وذلك لأن مفاد الرواية الواردة عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعلّه حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك». فالحل في هذه الموارد التي ذكرها الإمام عليه السلام مستند إلى الأصول أو الأمارات الموضوعية، كاليد في مثال الثوب والعبد، بحيث إنه لولا

هذا الأصل الموضوعي لكان الحكم فيها بحرمة التصرّف لا بحلّيته؛ لجريان أصالة بقاء الثوب على ملك مالكه الأوّل - في مثال الثوب - وأصالة الحرية في الإنسان المشكوك، أو أصالة عدم تأثير العقد الواقع عليه، فإنّ الأصل في المعاملات الفساد - في مثال العبد المشترى - وكأصالة عدم تحقّق الرضاع والنسب - في مثال الزوجة - فإنه يستلزم الحلّية، ولولا هذا الأصل لكان المعين الحكم بالحرمة؛ لأصالة عدم تأثير العقد. فإذاً استقراء الموارد المختلفة التي يحكم فيها بالحل يرجع إلى عدم العلم بالحرمة، وإن كان المدرك في كل مورد يختلف عن الآخر.

الخامس - قاعدة «الفراغ والتجاوز» المشهورة:

ورد بإثبات هذه القاعدة العديد من الروايات، وهذه الروايات وإنْ وردت في أبواب خاصّة وموضوعات معيّنة، ولكن الفقهاء استفادوا العموم، ومن أدلّة التعميم، هو استقراء أحكام الشرع في أبواب متعدّدة الوضوء، والغسل، والأذان، والإقامة، والتكبير، والقراءة، والركوع، والسجود، يوجب الاطمئنان بجريان القاعدة في جميع الأبواب الفقهية.

السادس - إعطاء المشتبه بالشبهة المحصورة حكم النجس والحرام:

إن الشارع كما حكم بالنجاسة والحرمة فيما تحقق كونه نجساً أو حراماً، كذلك أعطى المشتبه بكل منهما في الأفراد المحصورة حكم ما اشتبه به من النجاسة أو التحريم أيضاً، بخلاف غير المحصورة، فإنه حكم بطهر الجميع وحلّه، دفعاً للحرج والمشقّة والتكليف بما لا يطاق.

واستدلّ صاحب الحدائق لهذه القاعدة بالاستقراء وتتبّع الجزئيات الواردة في موارد الشبهة المحصورة في مختلف الأبواب؛ كمسألة الإناءين المشتبهين أو الثوب الطاهر المشتبه بالنجس حيث أوجب الفقهاء الصلاة بهما على البدليّة، ومسألة اللحم المختلط بين المذكى وغير المذكى.

وأيضاً بالاستقراء حدّد الفقهاء دخول النذر تحت اليمين، كما حدّدوا به معنى

الولي وأنه الولي العرفي (الأب والجد للأب) لا الولي الشرعي (الحاكم الشرعي)، وذلك بالتتبع في النصوص[١].

كما أن الاستقراء وسيلة من وسائل معرفة استعمال العرب في ألفاظها، وفي هذا الصدد، يقول الشيخ محمد تقي الأصفهاني: وحجية الاستقراء في مباحث الألفاظ مما لا كلام فيه، وهو عمدة الأدلّة في إثبات الأوضاع التركيبية ووجوب الرجوع إلى طريقة أهل العربية.

ومن أمثلة اعتماد الفقهاء على الاستقراء في الأحكام الشرعية حمل لفظ الإقامة الوارد في الروايات على عشرة أيام، وحمل النكاح على مجرد التزويج.

وكذلك تمسّكوا بالاستقراء للحكم بصحة التبادر، ولإثبات الحقيقة الشرعية، وإثبات أن الألفاظ موضوعة للأعمّ[٢].

ومن بديهيات المشتغل بعلوم الشريعة اعتماد علم الرجال على الاستقراء بمعرفة أسانيد الرواة.

ولأجل هذه الفوائد وغيرها مما تجده من استقراء النصوص الفقهية، (وهو في عصرنا في غاية السهولة مع وجود البرامج الحديثة للكمبيوتر والأنترنت)، ذهب الشافعية والمالكية والحنابلة إلى حجية الاستقراء الفقهي في الدلالة على الأحكام، بينما اعتقد الأحناف برجوعه إلى القياس، فهو لذلك ليس دليلاً مستقلاً، ويكون

---

(١) الحدائق الناضرة ١/ ٥٠٣، ٥/ ٦٠، رياض المسائل للطباطبائي ١١/ ٢٦٢، عوائد الأيام ٧٦، المكاسب ٥/ ٢٣٧، الطهارة للأنصاري ٢/ ٣٤٨، الوسائل ١٧/ ٨٩، منتقى الأصول للروحاني ٥/ ٨، القواعد الفقهية، ناصر مكارم شيرازي ١/ ٢١٩. وأيضاً رياض المسائل ١١/ ٤٨٠، الجواهر ٣٥/ ٣٦٠، المستمسك ١٠/ ٣٠٧، كتاب النكاح للأنصاري ١٣٥، مؤتمر الشيخ الأنصاري. مجلة فقه أهل البيت ٢٩/ ١٢٩.

(٢) الوسائل ٨/ ٤٨٤، باب ١١ من صلاة المسافر، مصباح الفقاهة للهمداني ٢/ القسم الثاني ٧٤٧، الرياض للطباطبائي ٤/ ٤٢٧، كتاب النكاح للسيد الخوئي ١/ ٣٩١، القوانين للقمي ١٣ حجر، هداية المسترشدين للأصفهاني محمد تقي ٩٨ خصائص الأصول ١/ ٥٤.

قياساً عندهم إذ دلّ على وصف جامع للجزئيات كلّها، أو يكون راجعاً إلى العرف والعادة.

والرازي في المحصول، يعبّر عن الاستقراء الفقهي بالاستقراء المظنون، ويعرّفه: بأنه إثبات حكم في الكلي لثبوته في بعض جزئيّاته، ويعقب بعد ذلك بأن هذا النوع لا يفيد اليقين... ولا يمتنع عقلاً أن يكون في بعض أنواع الجنس مخالف لحكم النوع الآخر من ذلك الجنس، ويورد مثالاً: قول أصحابنا في الوتر أنه ليس بواجب؛ لأنه يؤدى على الراحلة، ولا شيء من الواجب يؤدّى على الراحلة.

ثم يتساءل الرازي بعد تقريره عدم إفادة الاستقراء لليقين، بأنه: هل يفيد الظنّ أم لا؟ قال: الأظهر أن هذا القدر لا يفيد إلاّ بدليل منفصل، ثم بتقدير حصول الظنّ وجب الحكم بكونه حجّة؛ لقوله ﷺ: «**أقضي بالظاهر**»(١).

حجية الاستقراء الفقهي في الأحكام الشرعية:

تبيّن أنه قد ارتضى الاحتجاج بالاستقراء الناقص عدد كبير من الأصوليين، نظراً لإفادته الظنّ، وهو كافٍ - كما يقولون - في إثبات الأحكام الشرعية. وقد تعدّدت وجوه الاستدلال على حجيّته عندهم، لكن نذكر الآن أهمّها، وهي(٢):

١ - «إن القياس التمثيلي حجّة عند القائلين بالقياس في الحكم الشرعي، وهو أقلّ مرتبة من الاستقراء؛ لأنه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر، والاستقراء حكم على جزئي لثبوته في أكثر جزئياته؛ فيكون أولى من القياس التمثيلي».

---

(١) الرازي، المحصول ٦/ ١٦١، تحقيق: طه جابر العلواني.

(٢) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية الأنبابي ٢/ ٣٤٧، الإبهاج ٣/ ١٧٣، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤١٩، الحاصل ٢/ ١٠٦٨، منهاج الوصول بشرح البدخشي ٢/ ١٣٣، نهاية الوصول في دراية الأصول ٨/ ٤٠٥١. تقريرات الشربيني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٤٥.

واعتُرِض على ذلك بأنّه مدخول؛ لأنه يُشْتَرَط في إلحاق الجزئي بالجزئي الآخر في القياس أن يُوجد الجامع بين الجزئيين، وهذا الأمر غير متحقّق في الاستقراء، الذي هو حكم على الكلّ بمجرد ثبوته في أكثر جزئيّاته.

لكنّ هذا الاعتراض إنّما يمكن توجيهه إلى الاستقراءات الإحصائية الاتفاقية وحدها، ولا يُسَلَّم أن جميع الأحكام الاستقرائية لا يُوجد بين جزئياتها جامع، وقد سبق أن بينا أن الأساس الذي قام عليه الاستقراء هو العلّيّة، والاطّراد.

٢ - إن الاستقراء، وإن لم يفد اليقين، لكنه يفيد الظنّ، والعمل بالظنّ لازم، فيكون الاستقراء الناقص حجّة.

أوجه الفرق بين الاستقراء عند الأصوليين، وعند المناطقة:

على الرغم من الاتفاق بالمعنى العام للاستقراء بين الأصوليين، والمناطقة، إلا أنّه توجد طائفة من الفروق بين وجهات نظرهم بشأنه؛ نذكر منها ما يأتي:

١ - أن الاستقراء عند الأصوليين هو دائماً ناقص عند المناطقة.

٢ - أن الاستقراء التامّ عند الأصوليين هو تتبع الجزئيات، إلا صورة النزاع، وهو عند المناطقة تتبّع الجزئيات كلّها، ومن هنا كان القول بأن الاستقراء عند الأصوليين، هو دائماً ناقص عند المناطقة.

٣ - أنّ المقصود بالذات من الاستقراء عند المناطقة هو الحكم على الكلّي، بخلافه عند الأصوليين؛ فإنّه الحكم على الجزئي؛ لتعلُّق غرضهم بأحكام الجزئيات.

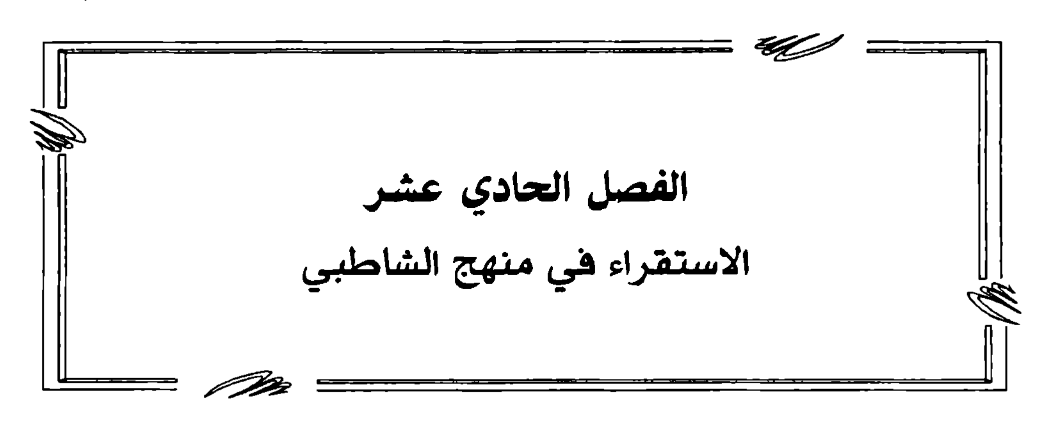
٤ - أن وجه الدلالة عند المناطقة لا بُدَّ أن يكون مستنداً إلى اللزوم العقلي، ولما كان الاستقراء للجميع ما عدا واحدة، وهي صورة محل النزاع، أو للأكثر ما عداها، كانت المخالفة جائزة، ويلزم من ذلك أن تكون دلالته ظنّية، حتى فيما يسمّيه الأصوليون استقراءً تامّاً.

وأمّا الأصوليون، فإنّ وجه الدلالة، عندهم، أعمّ من العقلي، والعادي؛ كما في المتواتر الذي قالوا إنه يفيد القطع، وعلى هذا، فإنّ الاستقراء التامّ في

مصطلحهم، والذي يُعَدُّ ناقصاً عند المناطقة، يفيد القطع عند جمهورهم.

وينبني على كون اللزوم، عند الأصوليين، أعمّ مما هو عند المناطقة، أنه يكفي قضاء العادة بإلحاق ما بقي بما ثبت فيه الحكم قطعاً، أو ظناً.





الفصل الحادي عشر
الاستقراء في منهج الشاطبي

يلاحظ القارىء للموافقات أن الشاطبي، وهو في صدد تأسيس الأصول التي اختطها، قد أعطى عنايته للمنهج، حتى طغت هذه العناية على السّمات الأخرى لكتابه، وهو في سبيل ذلك، يدعو القارىء إلى مفارقة وهد التقليد، ليدرك اشتمال كتابه على وجوه الاختراع والابتكار، وهي كثيرة، وخاصة بيان كيفية اقتناص القطع من الظنّيات، حيث عدًها من خاصية هذا الكتاب لمن تأمّله، قال:

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الإنكار، وعُمي عنك وجهُ الاختراع فيه والابتكار، وغرَّ الظانَّ أنه شيء ما سُمع بمثله، ولا أُلّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منوالِهِ، أو شُكلَ بشكله، وحسبُك من شَرٍّ سماعه، ومن كل بِدْع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا تَرْمِ بمظنّة الفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشدَّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالِمَه العلماءُ الأحبار، وشيّد أركانَه أنظار النظّار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزَّلل، ويطرق صحةَ أفكارهم من العِلل، فالسعيد من عدَّت سقطاته، والعالم من قلَّت غلطاته[١].

وإذا كانت مباحث الكتاب قد شدّ معاقدها السلف الأخيار. . . ففي ماذا

---

(١) الموافقات ١/ ٢٦.

يتحدّث الشاطبي؟ هل يتحدث عن الابتكار في المنهج، أو في المادة، أو في كليهما؟ هذا ما سنراه فيما بعد.

يسارع الشاطبي في مقدّمته الأُولى مبدياً النتيجة قبل بيان أدلّتها، فذكر أن أصول الفقه في الدين قطعيّة لا ظنّية، قال[١]:

إن أصول الفقه في الدين قطعيةٌ لا ظنّية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعيّ.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه:

أحدها: أنها ترجع إمّا إلى أصول عقلية، وهي قطعية. وإمّا إلى الاستقراء الكلّي من أدلّة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً؛ ولا ثالثَ لهذين إلا المجموعُ منهما، والمؤلفُ من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني: أنها لو كانت ظنيّة لم تكن راجعةً إلى أمر عقلي؛ إذ الظنّ لا يُقبلُ في العقليات، ولا إلى كلّي شرعيّ؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلُّقُ الظن بكلياتِ الشريعة لجاز تعلّقُه بأصلِ الشريعة، لأنه الكلّي الأول، وذلك غير جائز عادة - وأعني بالكلّيات هنا الضروريات الحاجياتِ والتحسينيات وأيضاً لو جاز تعلُّقُ الظنِّ بأصلِ الشريعة لجاز تعلقُ الشكّ بها، وهي لا شكّ فيها، ولجاز تغييرُها وتبديلُها، وذلك خلافُ ما ضمِن اللّهُ عزّ وجلّ من حفظها.

والثالث: أنه لو جاز جعلُ الظنّي أصلاً في أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتّفاق، فكذلك هنا؛ لأن نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كلّياتٌ معتبرةٌ في كلِّ ملّة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات.

لكن دعوى الشاطبي بقطعية هذه الأُصول، هل هي حكاية عن واقع، أو إنشاء لواقع سائد في علم أصول الفقه، وبتعبير آخر، هل يتحدّث الشاطبي هنا عما

---

(١) الموافقات ١/ ٢٩.

هو كائن، أو عما ينبغي أن يكون؟ لا ينبغي الشكّ، أنه مع غلبة العمل بالظنون في هذا العلم يهدف الشاطبي إلى التأسيس بدل التأكيد، وهو على وعي تام بالسعي الحثيث لعلماء الأصول لبناء هذا العلم على اليقين بدلّ الظن، وفي هذا الصدد نجد الشاطبي يستنزف المنظومة اللفظية للوصول إلى الحكم الشرعي من العموم والإطلاق، ودلالات الأمر والنهي والمفاهيم وغير ذلك، وهو يعبّر عن الاستنباط من الدليل بالبناء عليه والرجوع إليه(١)؛ فنراه يقوِّل النص ما لم يقله، معتبراً أن السكوت من الشارع كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص، مثل سجود الشكر، فإن الشارع قد سكت عن تشريعه مع وجود الداعي، فدلّ على أنه غير مراد، ومثل الزكاة في البقول والخضار، وهي قاعدة تعرض لها الأصوليون بقولهم: السكوت في مقام البيان يفيد الحصر، فاستفاد منها الشاطبي، أن السكوت مع قيام المقتضي للفعل يفيد عدم الجواز، بل بلغ وَلَه الشاطبي بالعلوم اللغوية إلى حدّ اشتراطه الاجتهاد في علم العربية، ناقلاً عن الجرمي: أنه بلغ ثلاثين سنة يفتي الناس من كتاب سيبويه، ولا توجد هذه الخاصية لغير العربية من العلوم الخادمة للاجتهاد(٢).

بَيْد أن المنظومة اللفظية لا تفي بتغطية مساحات شاسعة للتكليف، فاقتضى الأمر التوصّل بمعقول النص، وهو ما يمكن أن تتآزر في تكوينه مجموعة النصوص، أو تلفظه من مفاهيم، لكن تعوزنا الوسيلة التي يمكن أن نمارس بها ضغطاً على النصوص لإفادة المعاني، فكان الاستقراء تلك الآلية التي لها حضور جاهز في المنطق الأرسطي كوسيلة تامّة من وسائل الاستدلال، إذا كان الاستقراء تامًّا؛ لأنه حينئذٍ يكون مساوياً للقياس، ولا يستبطن تناقضاً بين مقدّماته والنتيجة، غير أن الاستقراء في الشرعيات لا يمكن أن يكون تاماً، فهو لا يكون إلا ناقصاً، وفي سبيل تلافي هذه الأزمة، يعمد الشاطبي إلى جملة من الاعتبارات.

---

(١) الموافقات ١/ ٣٧.
(٢) الموافقات ٤/ ٤٨٤ - ٤٨٥، ٤٨٠.

قبل بيان هذه الاعتبارات، دعونا نرجع إلى الوراء لننظر، هل أن دعوى قطعية الأصول مسبوقة أو أنها مبتكرة عند الشاطبي؟

مضى أن الشاطبي يدّعي إنشاء كتابه على منهج السلف، فقد عبّر عن إيمانه بهذه السيرة أثناء ذكره صفات العالم المتحقّق بالعلم، وهي مطابقة العمل للعلم والأخذ عن الشيوخ والاقتداء بهم، ويحدّد طرق الأخذ عنهم في الفصل الخامس والثمانين، وهي المشافهة والنظر في كتب المتقدمين دون المتأخّرين (يظهر فقدان ثقته بهم)، يقول: وبذلك صارت كتب المتقدمين أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم.

وينقل في الإفادات والإنشادات عن أستاذه أبي علي الزواوي عن بعض الفضلاء شروطاً للعالم وجدها الشاطبي في بعض كتب الفارابي أيضاً، وهي: الإحاطة بأصول العلم، التعبير عنه، المعرفة بما يلزم عنه، ردّ الإشكالات الواردة عليه[1].

فإذاً، ما جاء به الشاطبي هو «ما قرّرته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار».

هل يجب أن نبحث عن هؤلاء السلف من العلماء عند المشارقة أو في الأندلس عند المغاربة؟ دعونا ننظر في الموضعين: يطالعنا في المشرق الغزالي وأستاذه الجويني، ويعدّ الغزالي أوّل من حكّم، أو سعى إلى تحكيم المنطقيات في الشرعيات في كتابه «معيار العلم»، قال في مقدمته: إن النظر في الشرعيات لا يباين النظر في العقليّات[2]، وأمعن من ثَمّ في تطبيق المنطقيات على الأمثلة الشرعية، وهي خطوة سنجد صداها عند ابن حزم في كتابه «التقريب لحد المنطق»، يردّ به على من قال معترضاً، إن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشرع، فيجيب ابن حزم ممتدحاً علوم الأوائل: إن منفعة المنطق في علوم الشريعة هي أعظم منفعة، ويمكن

---

(١) الموافقات ١/٢٦، ٨٣ الإفادات، ولذلك شنع على ابن حزم حيث لم يأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم ١/ ٨٥، ٣/ ١٤١.

(٢) الغزالي، معيار العلم ٢٨.

له (المنطق) أن يقوّم الآراء الشرعية، لكن ابن حزم لم يعتدّ بالاستقراء فذمّه في التقريب[١]. وبذلك تدرك الخلط والاشتباه الذي وقع فيه الجابري، حين قال: إن ابن حزم دعا إلى التمسّك بظاهر النص، والاعتماد في التعامل معه على الاستنتاج والاستقراء[٢]. وبذلك يمكن أن نلاحظ، في فترة تطوّر الفقه في الأندلس انفتاحاً على المنطق من خلال التركيز على القياس المنطقي عند ابن حزم في «التقريب» و«الإحكام» وابن سبعين في «بد العارف» وعلى الاستقراء في فلسفة الفقه في الموافقات، وهو اتّجاه ساهم فيه الغزالي - كما قلنا - بكتابه المعيار.

والغزالي هي الشخصية التي يكنّ لها الشاطبي احتراماً كبيراً، فهو لا ينفكّ يشيد به في أكثر من موقع[٣].

بيد أن اعتماد المنطق أيضاً في عرض الشاطبي لأفكاره حيث يتبع الدعوى بالدليل عليها، لا يجب أن يفهم منه اختياره لطريقة المتكلّمين في عرض مباحث علم أصول الفقه الذين أولعوا باستعمال مباحثهم العقلية في علم أصول الفقه، كيف وهو الذي سعى إلى تنقية هذا العلم مما علق فيه من المسائل والعلوم، مما هو خارج عنه (مُلح العلم)، وإن بنيت عليه مسائل الفقه، وأطلق عليها اسم «العارية» من الإعارة، أي أنها في نفسها أجنبية عن علم الأصول. وفي نفس الموضع يذكر أن كثيراً من الناس (ربما المعتزلة) يأخذون على ما يعطيه العقل لها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير، ولا ينفكّ لأجلها يذمّ المعتزلة. ومن جماع ذلك، نفهم سعي الشاطبي لإصلاح منهجية الكتابة في الأصول، والدعوة إلى نبذ طريقة المتأخّرين من المتكلّمين، يعضده ورود المعنى نفسه في المعيار المعرب[٤].

---

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق ٣٤، ١٠٢، ضمن رسائل ابن حزم ٤/ ٢٩٦، رسالة مراتب العلوم ٧٢ - ٧٣. وراجع دفع الدعوى عند الشاطبي في الموافقات ٢/ ٣٨٩.
(٢) الجابري، بنية العقل العربي، ٥٣٠.
(٣) الموافقات ٣/ ٣٤٠ - ٣٤٥، ٣٦٨، كنموذج.
(٤) الموافقات ١/ ٤١، ٥١، ٥٦ الونشريسي، المعيار المعرب ١١/ ١٤٢ دار الغرب، بيروت.

وفي معرض ذمّه لأهل الرأي والكلام الذين يردّون المنقولات، لم يسلم ابن رشد الفيلسوف أيضاً من تشنيعه؛ لقوله باحتياج علوم الشريعة إلى الفلسفة، وهو رأيه أيضاً في الرازي الذي جعل من علم الهيئة وسيلة إلى فهم بعض الآيات، وبضميمة غير هذه النصوص، ندرك معارضة الشاطبي للتفسير العلمي في القرآن، ومع ذلك نلمس منه حذراً في إطلاق ذمّ الرأي حتى قصر الرأي المذموم على ما لم يكن منه جارياً على موافقة العربية، أو كان جارياً على الأدلّة الشرعية[1].

كل ذلك يصبّ في اتّجاه الشاطبي للاهتمام بالعلوم العملية، وقد أشار إلى ذلك في المقدمة التاسعة، قسم فيها المطلوب إلى: أصل العلم، وملحه وما من شأنه أن يكرّ على أصله، كادعاء الباطنية أن للظاهر باطناً في القرآن، لا تدركه العقول إلا المعصوم. وعلى أي حال، يعكس كلامه اهتماماً كبيراً بالمنهجية في كتابة العلوم، وهو لذلك مبتكر في الحضارة الإسلامية، ويمكن تلمّس اهتمامه بالعلوم العملية مما أورده من التشديد على فهم الواقع وتوابع الواقع قبل الحكم، تحت عنوان: مواضع تعيين المناط، ويفهم منه السعي للخروج عن فقه الفروض (الفقه الافتراضي)، ومنه تفهم أيضاً أن نظرية المقاصد لا ينفك جانبها النظري عن بعدها التطبيقي، شأن الفقه دوماً.

بَيْد أن الاهتمام بالجانب التطبيقي وفق هذه النظرية، يعدّ ضرورة، وليس خياراً؛ لأنه موضوعات المصالح والمفاسد في الوقائع، وتواردها على الموضوع الواحد بحسب مجاري العادات يسلّط الضوء على أهمية التطبيق، ولزوم لحاظه في الشريعة.

وفي موضع آخر، يدعو الشاطبي إلى أن يكون الناظر في هذا الكتاب سواء للإفادة أو الاستفادة، أن يكون ريّاناً في علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد، والتعصب للمذهب[2].

---

(١) الموافقات ٣/ ٣٣٩، ٣٥٧، ٣٨٣.

(٢) الموافقات ١/ ٧٧ - ٧٨، ٣/ ٧٣.

هذا وينجلي الجديد عند الشاطبي على صعيد المنهج في مواطن عديدة من كتابه:

١ - يحدد أن كتابه في علم الشريعة (لاحظ تغير المصطلح) وأنه بصدد تأصيل أصوله وهو ما يعني أنه ينبغي اعتماد منهجية غير مسبوقة، تستوعب المناهج القديمة ثم تتجاوزها نحو التكامل(١).

٢ - ذكر أن الإباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل على جهة الندب أو الوجوب مع اعتقاده أن المباح ليس مطلوباً شرعاً خلافاً للكعبي من المعتزلة، وهو تقسيم غير مسبوق حسب اطّلاعي، بالعمق الذي أبداه، وإلا فعند الجويني ما يشبهه(٢).

٣ - الدعوة إلى إصلاح منهجية الكتابة في علم الأصول من خلال السعي إلى تنقيته مما علق فيه، وليس منه، كما هو نسق الكتابات الأصولية القديمة والحديثة.

٤ - ذهابه إلى اتحاد المعنى بين العلة والحكمة في اصطلاح كتابه، واعتبر ما

---

(١) الموافقات ١/ ٨٨، ويبدو أن مصطلح علم الشريعة مغاير لمصطلح أصول الفقه عند الشاطبي، فهو يصرح تارة بهذا المصطلح، وأخرى بذاك ٣/ ٦٨، ٨٥، ٨٧، ١١٤، ٤/ ٤٤٤.

(٢) الموافقات ١/ ١١٣ إلى ١١٨، البرهان للجويني ٢/ ١٢٣.
ذهب الكعبي إلى أن المباح مطلوب الترك لمكان مقدميته لترك الواجب وهو الحرام.
وقد أجاب الآمدي عن هذه الشبهة بأن ترك المباح يكون كذلك مع نية الحرام، وإلاّ فهو مباح مطلق، وبصورة معاكسة ذهب البعض إلى أن المباح مطلوب الترك لأن في فعله، مضار كثيرة منها الاشتغال عما هو الأهم من العمل بنوافل الخيرات فضلاً عن الواجبات، وقد جاء الشرع بذم الدنيا وذم التمتع بلذاتها في آيات كثيرة، وروي عن الرسول ﷺ أخوف ما أخاف عليكم أن تفتح الدنيا عليكم، وما ورد من أن حلالها حساب وحرامها عقاب، ولهذا عرف في الدين وسيرة الصالحين التزهيد، وترك الملذات، وإجماعهم على ذم المقبل ومدح المعرض عن الدنيا، المقبل، على الآخرة بكنه الهمة، وكل هذا شواهد على الخصوصية التي ذكرناها في علاقة الحكم بموضوعه ومتعلقه.

جعلوه علّة سبباً، وبذلك يقوم الشاطبي بإحياء المصطلح القديم للعلّة، وهي الحكمة، وفي هذا العدول يظهر ميل الشاطبي إلى تحكيم الفكر المقاصدي في أعمال القياس(١).

٥ - استحدث الشاطبي فهماً غريباً للكلّي وعلاقة الجزئي به، بيان ذلك: أن الشاطبي يصرح أكثر من مرة بتعظيمه لأهل الخوارق، والعادات، وأصحاب الأحوال يقول: كل ما نقل عن الأولياء أو ينقل إلى يوم القيامة من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها، فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبيّ ﷺ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلّي قد تختصّ بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإن لم يتّصف بها الكلّي من جهة ما هو كلّي، ولا يدلّ ذلك على أن للجزئي مزية على الكلّي، ولا أن ذلك في الجزئي خاصّ به لا تعلّق له بالكلّي، كيف والجزئي لا يكون كلياً إلا بجزئي؛ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته، فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمّة لم تظهر إلاّ من جهة النبيّ ﷺ، فهي كالأنموذج من أوصافه ﷺ وكراماته(٢).

٦ - اشترط للنظر في كتابه التبحُر في علوم الشريعة، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد، والتعصب للمذهب(٣). ويستتبع ذلك أن النظر في المقاصد يقتضي الإحاطة، مقدمة للنظرة الشمولية الكلّية؛ لأن النظر فيها نظر في الكليات والقواعد العامّة، والمعروف أن النظرة الشمولية من خصائص عصر الحداثة، وبذلك يكون الشاطبي سابق لعصره.

٧ - نصل أخيراً إلى الاستقراء، وهي الآلية التي اشتهر بها الشاطبي في كتابه على أنه الجديد الذي انفرد بإعماله في الشرعيات، على الرغم من تصريحه، بأن وجوه الاختراع والابتكار قرّرته الآيات والأخبار وشدّ معاقده السلف الأخيار،

---

(١) الموفقات ١/ ٢٣٦، ٢٦٥ شلبي، تعليل الأحكام ١٢٥.
(٢) الموافقات ١/ ١٨٦، ٣١٤، ٥٦٥، ٢/ ٥٥٠ - ٣/ ٤٦٠، ٤/ ٥٩٠، ٥٩١، ٦٣١.
(٣) الموافقات ١/ ٨٧.

ورسم معالمه العلماء الأحبار.

وبإمكاننا أن نعرف بسهولة السبب الذي دفع الشاطبي إلى اعتماد الاستقراء، وهو منحصر في الرغبة للوصول إلى القطع، فهو يصرّح في المقدمة الأولى بأن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنّية، كونها راجعة إلى كليات الشريعة، وأن ذلك مفاد بالاستقراء المفيد للقطع، وبهذا النصّ نراه يعمل الاستقراء في الجزئيات الاعتبارية والمعنوية، فلا ينحصر عمل الاستقراء عنده في الأفراد الحقيقية، بل يصرّح بأن الوضعيات تجاري العقليات في إفادة العلم، وبعد تصريحه بإعمال الاستقراء في المقاصد بأقسامها، قال:

وهذا، وإن كانت وضعية لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي؛ وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كلّيات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدّلة، وحاكمة غير محكوم عليها؛ وهذه خواص الكلّيات العقليّات. وأيضاً، فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعي، لا عقلي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما[(١)].

وعمل الاستقراء ليس آلياً بحتاً، أعني أنه ليس مجرد تتبّع، فالشاطبي عمل على ترشيد هذه العملية، لأن الأدلّة المعتبرة في الأصول المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، هذا هو الأساس في اعتماد الاستقراء، وثمّة أغراض ثانوية أخرى، وهو الردّ على ابن حزم الظاهري الذي لا يأخذ إلا بظاهر النص، رافضاً الاعتراف بقيمة الاستقراء[(٢)].

والسعي للوصول إلى القطع لم يبتكره الشاطبي؛ لأن طلب القطعيات عند

---

(١) الموافقات ١/ ٢٦، ٧٠.

(٢) الموافقات ١/ ٣٥، التقريب ٤٨.

علماء الأُصول، حاصل من اعتمادهم الإجماع، فإنه قطعي، وفيه قيمة تعويضية عن سرد الأدلّة الجزئية على حكم ما، مع ما يجرّه هذا السرد من الشغب، لذلك يأخذون بالإجماع القاطع، قال:

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلةٍ ظنيّةٍ تضافرتْ على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطعَ، فإن للاجتماعِ من القوةِ ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصلَ من استقراء أدلّةِ المسألةِ مجموع يفيد العلمَ، فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواترِ المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة عليّ عليه السلام، وجود حاتمٍ، المستفادِ من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعدِ الخمس؛ كالصلاة، والزكاة، وغيرهما، قطعاً، وإلا فلو استدلّ مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه، لكن حَفَّ بذلك من الأدلّةِ الخارجية والأحكام المترتبةِ ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشكّ فيه إلا شاكٌّ في أصل الدين.

ومن هٰهنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأمّلت أدلّة كون الإجماع أو خبر الواحد أو القياس حجّة فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلّتها مأخوذةٌ من مواضعَ تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحدَ الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظرِ الأدلة عضّد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فكذلك الأمرُ في مآخذِ الأدلّةِ في هذا الكتاب، وهي مآخذ الأصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخّرين، فاستشكلَ الاستدلالَ بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرَّ عليها بالاعتراض نصّاً نصاً، واستضعف الاستدلالَ بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة. ولو أخذت أدلّة الشريعة على الكلّيات والجزئيات مأخذَ هذا المعترضِ لم يحصل لنا

قطعٌ بحكم شرعي البتّة، إلا أن نشرك العقلَ، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بدّ من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية(١).

بيد أن الثغرات حول الإجماع هنا، يتلافاها الشاطبي في موضع آخر حيث اعتبر إفادة الإجماع للقطع حاصل مع كون مستنده قطعي، قال:

ولا يقال: إن الإجماع كاف، وهو دليل قطعي، لأنّا نقول: هذا أولاً مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً، نقلاً متواتراً عن جميع أهل الإجماع، وهذا يعسر إثباته، ولعلك لا تجده. ثم نقول ثانياً: إن فُرض وجوده فلا بدّ من دليل قطعي يكون مستنَدهم، ويجتمعون على أنه قطعي. فقد يجتمعون على دليل ظنّي، فتكون المسألة ظنّية لا قطعية، فلا تفيد اليقين؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستندٌ قطعي، فإن اجتمعوا على مستند ظنّي، فمن الناس من خالف في كون هذا الإجماع حجّة(٢).

وفي ذلك دليل على أن الإجماع لا يغير الأوصاف العقلية للمجمع عليه من الظنّية والقطعية، إذ أقصى ما يفيده إفادة لزوم العمل، أعني الحجّيّة.

ويتكرر الاعتماد على الاستقراء في الموافقات والاعتصام في الفقهيات وغيرها(٣)، ويعكس الشاطبي ولعه باعتماد الاستقراء استناده إلى التجربة التامّة، والاستقراء العام لإثبات أن العلم بالأشياء لذّة لا توازيها لذّة(٤).

ويتمادى الشاطبي في استقرائه ليعطيه دور الكاشف عن العلل أيضاً، ففي أول كتاب المقاصد، ذكر أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، وأن علم ذلك بالاستقراء، لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره (وقد مر النكتة في تخصيص الرازي بالذكر)، ثم يسرد بعض الأمثلة على وقوع التعليل في الشريعة، وفي تفاصيل

---

(١) الموافقات ١/ ٣٥ - ٣٦

(٢) الموافقات ٢/ ٣٦٢.

(٣) الموافقات ٢/ ٤٧٦، ٥٤٠، ٥٦٧، ٥٨٤، ٥٨٦، ٦٥٢، ٣/ ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٨١، ٨٩، ٩٧، ٢٧١، ٣٢٧، ٤/ ٤٠٠، ٤٧٧، ٥٥٤، ٦٠٨، الاعتصام ٢/ ١٣١ - ١٣٥.

(٤) الموافقات ١/ ٦٠.

الأحكام فيها، إلى أن يقول:

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنّة، فأكثر من أن تحصى؛ كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ [الحج: ٣٩]، وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمقصود التنبيه.

وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌ في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه - ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه[1].

وقد بُيّن في المنطق الأرسطي أن الاستقراء إذا كان عامّاً ومستخلصاً من موضوعات مستقرأة، كان أعمّ منها، لعموم التعليل، وكان الاستقراء معلّلاً شاملاً لأفراده الموجودة التي استقرئت والتي لم تُستقرأ، أو للأفراد المقدرة الوجود، ويأخذ الاستقراء دوره عند الشاطبي، لا من كونه دليلاً يضاف إلى الأدلّة الأخرى، فدليل الاستقراء يمكن أن يقوم بما لا تحتمله الأدلّة الأخرى، والشاطبي يصرّح بأنه لا يمكن الاستدلال على قواعد الشريعة من الضروريات والحاجيات والتحسينيات من النقل والإجماع، ويبيّن كلية المنع، وعمدة الاستدلال عنده هو الاستقراء، قال:

(١) الموافقات ٢/ ٣٢٣.

فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلّص. وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي.

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأنّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلّتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأُمور العامّة، على حدّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلّة منضافٍ بعضُها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحد تجتمع عليه تلك الأدلّة، على حدّ ما ثبت عند العامّة جودُ حاتم، وشجاعة عليّ عليه السلام، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيّدات، والجزئيّات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظنّ؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق: فخبرٌ واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبرٌ آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمّنته الأخبار[١].

وكما ترى، تتجلّى نظرية الاحتمالات هنا بوضوح، لكن يجدر التنبيه إلى أن

---

(١) الموافقات ٢/ ٣٦٢.

الاستقراء كان حاضراً عند جمع من الأصوليين، وأكثر الظنّ أن الشاطبي أخذ منهم، وعلى رأس هؤلاء يأتي البيضاوي (٧٠٤ - ٧٧٢هـ)، وهو معاصر للشاطبي، قال أثناء الكلام على أن المناسبة علّة وطريق مثبت للتعليل، «لأن الاستقراء دلَّ على أن اللّه سبحانه وتعالى، شرّع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً، فحيث ثبت حكم وهناك وصف، ولم يوجد غيره، ظُنَّ كونه علّة».

وعن العز بن عبد السلام: ومن تتبّع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك، اعتقاد أو عرفان، بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن إجماع ولا نصّ ولا قياس خاص، فإن نفس الشرع يوجب ذلك.

وعن ابن تيمية: ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، فكل ما احتاج إليه الناس في معاشهم، ولم يكن سببه معصية هي ترك واجب، أو فعل حرام، لم يحرم عليهم؛ لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغٍ ولا عاد[(١)].

فتحصّل، أنه حيث يتكوّن بالاستقراء والتتبّع مجموع (جامع انتزاعي) يمكن الاعتداد به، وترتيب الحكم عليه، ويرى الشاطبي أنه قد استدلّ على منع الحيل بما

---

(١) الموافقات ٢/٣٦٢ البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول ٥٩، طبعة صبيح، الأسنوي، شرح المنهاج ١٢١، العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ٦٤٠، ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٣/٣٣٨.

لا ينحصر من الكتاب والسنّة، إلا أنه يفهم من مجموعها منعها، والنهي عنها على القطع[١].

ويمكن أن نصوغ من هذا المجموع كلية عامة، وحينئذٍ تكون موارد استقاء العموم منحصرة في موردين، الأول: الصيغة، ويراد منها مصطلح العام الأصولي، الشمول والاستيعاب المفاد بواسطة الوضع، في مقابل المورد الثاني وهو العام غير اللغوي، فإنه لا يختصّ بالعموم المستفاد بواسطة الوضع، بل يشمل العموم المستفاد من دوال أخرى، كقرينة الحكمة، أو الاستقراء.

وفي هذا الأخير لا يجري النزاع المعروف في علم الأصول، من اتفاق العلماء على أن دلالة الخاص على ما يتناوله قطعية، واختلافهم في أن دلالة العام على أفراده، هل هي ظنّية أو قطعية شرط أن لا يكون قد خصّ من قبل، فمن قال بالقطعية لم يجز تخصيص عمومات الكتاب والسنّة المتواترة بالدليل الظني لخبر الواحد والقياس، ومن قال بالظنية، يرى تخصيصه مطلقاً سواء أكان المخصّص قطعياً أو ظنّياً، فإن العموم المستفاد بالاستقراء له خواص أخرى وفوائد أعظم من جهة أنه يكشف معقول النص، وهو بعد آخر يتجاوز أبعاده اللغوية، فإن استقراء مواضع المعنى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، والدليل على هذا النوع من العموم عند الشاطبي أن الاستقراء هذا شأنه، هذا أولاً. وثانياً: إن التواتر المعنوي عند علماء الحديث والأصول هذا معناه، ثم يشرع بعد ذلك لردّ الاعتراضات على العمل بالعموم الاستقرائي، بل بالاستقراء نفسه في الشرعيات، قال:

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطعُ السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

---

(١) الموافقات ٢/ ٦٥٦.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة، حتى علموا أن الخصوصيات وما به الامتياز غير معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم، ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صحّ اعتبار القياس، ولارتفع من الأدلّة رأساً، وذلك باطل، فما أدّى إليه مثله.

وعن الثالث: أنه الإشكال المورد على القول بالقياس، فالذي أجاب عنه الأصوليون هو الجواب هنا.

بل يمكن عند الشاطبي الاستغناء عن القياس بالقول بالعموم المأخوذ بالاستقراء، قال:

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها: أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقرّرت عند المجتهد، ثم استقرَى معنى عاماً من أدلّة خاصة، واطّرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعِن بل يحكم عليها، وإن كانت خاصّة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرَى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرَى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟[1]

هذا، والاعتماد على العام (الاستقرائي) المستخرج من جزئيات قديم، فعن الشيخ الزنجاني، قال: ذهب الشافعي إلى أن التمسّك بالمصالح المستندة إلى كلّي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئية الخاصة المعينة جائز[2]، وهذا يدلّك على أن الأخذ من كلّي الشريعة كان معروفاً قبل الشاطبي.

بل يمكن توظيف الاستقراء لإثبات مصدر من مصادر الشريعة لاستنباط الأحكام الشرعية عند بعض المذاهب، وهو ما فعله الشاطبي أيضاً حيث استدلّ به لإثبات لزوم العمل بسدّ الذرائع، وقال بعد ذلك: إنه يمكننا بالاستقراء أن نجد

---

(١) الموافقات ٣/ ٢٦٩.

(٢) الزنجاني (٥٩٧ ـ ٦٧٤هـ) تخريج الفروع على الأصول ٣٢٠ وما بعدها.

لزوم اعتبار المآلات، وهو ما يشكل سنداً للقول بسدّ الذرائع، والاستحسان، وهو أيضاً مستند اعتبار العرف والعادات، وذلك لأن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، والدليل على ذلك أمور، أولها: الاستقراء، فنرى الشيء الواحد يمنع في حال المفسدة، ويجاز في حال المصلحة[1].

ولا يترك لنا الشاطبي مجالاً للتساؤل حول ما إذا كان ملتفتاً إلى أن موضوع استقرائه حاصل في الظنّيات، فكيف يتولّد منها القطع؟ إن التغيّرات الكمية التدريجية الملحوظة بالاستقراء، تتحوّل إلى تغير كيفي آني من الظن إلى اليقين، هذه هي القاعدة المعتمدة عنده، قال بعد تفصيل هذه النقطة في المقدمة الثالثة والرابعة: وإنما الأدلّة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية، تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه. وقد يشبه هذا المعنى ما أورده الغزالي في باب الإجماع من المستصفى، وهو ما استفاده السيد باقر الصدر في عرضه لنظرية الاحتمالات في هذا العصر، كما في تقريرات الهاشمي.

ويصرّح الشاطبي في آخر كتابه، بأن بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات هي خاصية هذا الكتاب - لمن تأمله - ليفاجئنا بعد ذلك، بجملة يختم بها كتابه في الردّ على أهل المنطق، مشنعاً على كل من استعمل، أو أراد إخضاع الشرعيات لقواعد أهل المنطق، مضيفاً أن مراده من المقدمتين أمراً غير ما عليه أهل المنطق.

«واعلم أن المراد بالمقدمتين هٰهنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض، والعكس وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة، فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي، إلا أن المتحري فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها

(١) الموافقات ٣/ ٢٧٠، ٤/ ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٥. ٢/ ٥٨٩.

ومعهود كلامها، إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلاّ على شرط الأُمِّية، ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك، فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح».

وفي ذلك ردّ صريح على برهانية ابن حزم القائمة على علم أصحاب المنطق، ومن المعلوم أن ابن حزم ينفي القياس الفقهي، إذاً كيف نفسّر الأحكام السائرة بين الناس بأن كل نار تحرق، وأن مني الإنسان يولد إنساناً، يقول: ذلك ليس بالاستقراء، بل علمنا وجوب ذلك بعقولنا، ولأن طبيعة العقل توجب ذلك... وهذا معلوم بأولية العقل، وقد عرفنا أن الاستقراء هو القياس عنده[1].

ويمعن الشاطبي في الاعتراض على إعمال المنطق في الشرعيات، فيقول:

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: **«كلُّ مسكر خمر، وكلُّ خمرٍ حرامٌ»**، قال: فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرامٌ، قال: وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إن أهل المنطق يقولون: لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلاّ بمقدمتين، فقوله: «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً، وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي هٰهنا وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمرّ في سائر أقيستها، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة، وذلك أنا لو علّلنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضلَ في البُرّ بأنه مطعوم، كما قال الشافعي، لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث وتقسيم، فإذا عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ: كلُّ سفرجلٍ مطعوم، وكل مطعوم ربوي، فتكون النتيجة: السفرجل ربوي، قال: ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما

(١) الموافقات ٤/ ٦٧٠، ٦٧٩، رسائل ابن حزم (التقريب) ٤/ ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠١ - ٣٠٤، ٢٩٦.

عرف هذا، وصحّة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبّر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال: ولو جاء بها على أي صيغة أراد مما يؤدّي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال: وإنما نبّهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنّف كتاباً أراد أن يردّ فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق، هذا ما قاله المازري، وهو صحيح في الجملة، وفيه من التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية، وفيه أيضاً إشارة إلى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسلمة عند الخصم، فلا يفيد وضعها دليلاً، ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام: «وكلّ خمرٍ حرام» مسلّماً لأنه نصّ النبيّ، لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم، واعترَض القاعدة بعدم الاطّراد، وذلك مما يدلّ على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقي؛ لا أنه قَصَد قَصْد المنطقيّين، وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأن «لو» لما سيقع لوقوع غيره، فلا استثناء لها في كلام العرب قصداً، وهو معنى تفسير سيبويه، ونظيرها «إنْ»؛ لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأوّل في التسبّب، والاستثناءُ لا تعلق له بها في صريح كلام العرب، فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعيّة.

وإلى هذا المعنى - والله أعلم - أشار الباجي في أحكام الفصول، حين ردَّ على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج، وهو كلام مشكل الظاهر، إلا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام في النظر.

وفي تصريحه بأن القضية الواحدة تنتج خلافاً لأهل المنطق، تعريض بابن حزم في التقريب[١] الذي اعترض على من قال بأن القضية الواحدة تنتج.

---

(١) الموافقات ٤/ ٦٨٠، رسائل ابن حزم ٤/ ٤٦٤.

مما مضى نستخلص أن الشاطبي يتقاطع مع برهانية ابن حزم، فهو يلتقي معه في طلب القطع في الأصول، إلا أن الشاطبي يتجاوز ابن حزم في برهانيّته المنطقية القائمة على القياس العقلي، فراح يطلب القطع من الاستقراء «الذي سمّاه أهل ملتنا قياساً»، على حدّ قول ابن حزم[١]. ومع ذلك لا يمكن عزو منهج الشاطبي إلى المنهج البرهاني بالمعنى الحزمي أو الرشدي.

إزاء هذه الظاهرة، يذهب طه عبد الرحمن إلى تقسيم القطع إلى: قطع الصورة وقطع المضمون، يريد بالأول اليقين الحاصل من صحة الاستدلال الناتجة عن استخدام آليات مضبوطة تمام الضبط في الانتقال من المقدمات إلى النتيجة. ويريد بالثاني: قطع المضمون أو القطع المضموني، وهو عبارة عن اليقين الحاصل في مضامين القضايا الداخلة في الاستدلال، حتى لو وقع التوسل فيه بآليات انتقالية غير مضبوطة تمام الضبط. ويتابع عبد الرحمن فيقول:

ويبدو واضحاً أن الشاطبي يقول بالضرب الثاني، فالقطع الذي يعنيه هو من يقين القضايا الكلية التي تُستفاد بطريق الاستقراء من أدلّة الشريعة، وتتّصف بالاطّراد والثبات والحاكمية؛ وحيث إنه كان يأخذ بهذا الضرب المضموني من القطع، فقد كان لا يضيره إطلاقاً أن يتوسّل فيه بآليات الاستدلال المشروعة والمنقولة عمّن سبقوه من الأصوليين، فضلاً عن آليات استدلالية أخرى اختصّ بها لا تقلّ حجاجية عن هذه الاستدلالات المنقولة؛ فالاتّساق جائز كل الجواز بين المضمون القطعي والاستدلال الحجاجي[٢].

وبذلك فسّر طه عبد الرحمن سعي الشاطبي إلى القطع في الأصول، وإعراضه، من ثمَّ، عن طرق أصحاب المنطق في الوصول إليه، فلم يستعمل الشاطبي أبداً لفظ البرهان عند كلامه عن القطع.

أما نحن، فقد سلكنا طريقاً آخر، يقوم على التفرقة بين القطع واليقين في

---

(١) ابن حزم، الرسائل ٤/٢٩٦.

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ١١٥ - ١١٦.

منهج الشاطبي - كما مرّ - فالمطلوب عند الشاطبي القطع الشامل للجهل المركّب، لا اليقين المتأتّي من القياس المنطقي القائم على مقدّمتين، وهذا ما يفسّر - على خلاف ابن حزم - لماذا لم يستخدم الشاطبي مصطلح البرهان إلا في مواضع ثانوية، ولا يوجد لدى الشاطبي ما يربطه بطريقة المناطقة شكلاً أو مضموناً سوى الاستقراء كمصطلح؛ لأن الشاطبي يغاير بين الاستقراء عنده والذي يفيد القطع لتضافر الأدلّة، وبين الاستقراء الأرسطي الذي لا يفيد إلا الظنّ، فالشاطبي لا يرى مشكلة في استقرائه بين ظنّية الطريق، وقطعية الحكم، وهي مقولة مشهورة عند أصوليي الإمامية، بينما هي مقولة لا يمكن للاستقراء الأرسطي قبولها، والشاطبي باعتماده الاستقراء بالمعنى الذي أخذ به، يأخذ بالمنهج المعرفي القرآني القائم على الاستقراء المفضي إلى اليقين في النتيجة.

العقل في منهج الشاطبي:

يقرّر الشاطبي مبدئياً أن العقل ليس بشارع؛ لأنه إنما ينظر من وراء الشرع، وإذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخّر العقل فيكون تابعاً، ولا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل، وعلى هذه الدعوى ثلاثة أدلّة:

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطّي مأخذ النقل، لم يكن للحدّ الذي حدَّه النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حدَّ له حدًّا، فإذا جاز تعدّيه صار الحد غير مفيد. وذلك في الشريعة باطل، فما أدّى إليه مثله.

والثاني: ما تبيَّن في علم الكلام والأصول، من أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح؛ ولو فرضناه متعدّياً لما حدَّه الشرع، لكان محسِّناً ومقبِّحاً؛ هذا خلف.

والثالث: أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك: أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمّنته، فإنْ جاز للعقل تعدّي حدٍّ واحد، جاز له تعدّي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدّي حد واحد هو معنى

إبطاله، أي ليس هذا الحدّ بصحيح، وإنْ جاز إبطال واحد، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد، لظهور محاله[١].

وعنده أن المصالح التي تقوم بها أحوال العباد، لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلاّ من بعض الوجوه، فمصالح الدنيا الغالب فيها أنها لا تعرف إلاّ من طريق الشرع.

والاتّجاه نفسه نجده عند العزّ بن عبد السلام، يقول: أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها، فلا تعرف إلا بالشرع[٢].

وقواعد المقاصد أدلّتها قطعية، وهذا الدليل يستحيل أن يكون عقلياً؛ لأن العقل لا موقع له هنا، لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح، فلا بدّ أن يكون نقلياً، ولا يألوا الشاطبي جهداً في التشنيع على المعتزلة القائلين بقدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، إذاً كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختصّ بالشارع لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح؛ قال:

والخامس: أن كون المصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع، قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئنّ إليه النفس، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبّديات، وما انبنى على التعبّدي لا يكون إلا تعبّدياً[٣].

---

(١) الموافقات ١/ ٣٤ - ٣٦، ٧٨.
(٢) الموافقات ١/ ٣١٠. ٢/ ٣٥٩ - ٣٦٠. قواعد الأحكام ١/ ٨.
(٣) الموافقات ٢/ ٣٦٠ - ٣٦١، ٣٥٧، ٥٨٩، ٥٩٧، ٦١٥.

لذلك كان قصد المكلّف المجرد عن اتّباع الشارع لا قيمة له، وإنما هو اتّباع للأهواء، فالمصلحة ما جعله الله كذلك، وعلمناها بالاستقراء، لكن ما هي حدود إدراك العقل للمصالح والمفاسد المشروعة؟ هل هو إدراك شامل لكل الجزئيات؟ أم أن هذه الحدود مطلقة بدون تفصيل، أم إدراك مطلق في بعضها، ومفصّل في الآخر؟

ويتابع الشاطبي القول: فمصلحة العباد ليست عقلية، لأن المصالح اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلّف، لأنها تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، وهكذا، لا يكفّ الشاطبي عن إظهار اتّجاهه الأشعري في العقل وقدراته، وليس للعقول عنده تحسين ولا تقبيح تحلّل به أو تحرّم، وإنما يقول بتحسين العقل وتقبيحه أهل الضلال، ويتّصل رأيه هذا برأي إمام الحرمين الذي صرّح في كتبه بعجز العقل، قال في الغياثي: واستقصاء القول باستحالة تلقي الأحكام من أساليب العقول بحر فياض لا يغرف، وتيار مواج لا ينزف[١].

لكن الشاطبي من جهة أخرى يذكر أن الأدلّة الشرعية لا تنافي العقول[٢]، ولذلك لا يمكن عدّ الشاطبي برهانياً بمعنى اعتماده الكلي على تراث اليونان، أو بمعنى عدم إيمانه بأصل معرفي غير العقل، كما يدّعي الجابري وجماعة، ذهاباً منهم إلى تأثر الشاطبي بابن رشد في منهجه القائم على البرهان، وهي أفكار ربما راجت مؤخراً عن حسن ظن.

على أي حال، كان للشاطبي مندوحة عن التخشّب الأشعري في مسألة التحسين والتقبيح، والغريب أن هذا أمر تجاوزه الجويني بقوله: «ولسننا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، لكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في

(١) الموافقات ٢/ ٦٥٠، ٤/ ٤٧٧، ٢/ ٦٥٤، الاعتصام ١/ ٤٦ ٢/ ١٣، الإفادات والإنشادات ٣٩ عن الحديقة المستقلة النضرة ٣١. الغياثي ١٦.
(٢) الموافقات ٣/ ٥.

مسألتنا مداره على ما يحسن أو يقبح في حكم اللَّه تعالى».

ويذكر ابن القيم في كتابه مفتاح دار السعادة خلقاً كثيراً ممن خالفوا الأشعرية في هذه المسألة منهم القفال الكبير، والإمام سعيد بن علي الزنجاني[١].

والشاطبي كالجويني أقرب إلى الماتريدية منهم إلى الأشعرية، ومن المعلوم أن الماتريدية أثبتوا كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين من دون أن يرتبوا على ذلك ما رتّبه المعتزلة، ولم يعتبروا أن التكاليف والأحكام الشرعية تثبت بمجرد العقل، بل لا بدّ لذلك من السمع، هذا هو رأي الشاطبي في العقل، فليكن هذا المعطى المهم في بالك، على أن لا يفهم منه اكتراث الشاطبي بالمنهج الأشعري ككل، لأننا نراه ينسف الأساس الكلامي للأشاعرة القائل بعدم اشتراط فعل الأصلح للعباد، وجواز التكليف بما لا يفهم ولا يطاق، مستعيناً في ذلك بذكر أدلّة المعتزلة[٢].

ومما مضى تعرف أيضاً مقدار الآراء التي قيلت حول استعارة، أو تأثر الشاطبي بعقلانية ابن رشد وابن خلدون، كما عليه الجابري في «بنية العقل العربي».

الشاطبي ومنظومة أصول الفقه:

ما هو موقف الشاطبي من منظومة أصول الفقه، ومصادر الاستنباط؟ يؤمن الشاطبي بتمام الأدلّة اللفظية عدا تلكم المحاولة لتنقية أصول الفقه مما علق به وليس منه، محاولاً بذلك إصلاح المنهجية، وعدا ما اشترطه، وهو الاجتهاد في اللغة والتبحّر فيها مشدّداً على مراعاة اتّباع عمل الأوّلين في فهم الأدلة والنصوص.

وفي هذا الصدد، يغالي الشاطبي إلى أقصى الحدود، وعنده أنّ من أراد الاجتهاد من النصوص اشترطنا فيه الاجتهاد في العربية، وهو شرط لا يتحقّق إلاّ في العربي. أما الاستنباط من المعاني، وهو تعبير آخر عنده على المقاصد

---

(١) الجويني، البرهان ١/ ٩١، ابن القيم، مفتاح دار السعادة ٢/ ٤٢.
(٢) الموافقات ٣/ ٢٧.

والمصالح والمفاسد، فلا يشترط فيه أن يكون عربياً؛ لأن المعاني مجردة والعلماء مشتركون في فهمها بين الأُمم، وهو ما يذكّرنا بنظرية المعاني المطروحة عند الجاحظ، كما بسطنا القول فيها في كتاب «المقدمة في نقد النثر العربي»، كما ويتناغم مع ما ذكره العزّ بن عبد السلام، من أن إدراك المصالح حاصل قبل ورود السمع(١).

وبالجملة، يصرّح الشاطبي بأنه لا بدّ من ضبط البيان باعتباره الصورة الأُولى المحدّدة والمعربة عن قصد الشارع في وضع الشريعة للأفهام، وهو لذلك يذكر بجوهر وقيمة مشروع الشافعي القائم على ضرورة ضبط البعد اللغوي في الخطاب الشرعي، واهتمام الشاطبي بالمنظومة اللفظية والبلاغية للخطاب العربي في النص التشريعي، يساعده كثيراً في الوصول إلى هدفه من جهة أن الدالّ على الملزوم، وهو ما يؤدّي إلى المقاصد دالّ على اللازم عقلاً، أعني المقاصد بإشارة النصّ التي تبين اللوازم العقلية للنص عادة، وهو أمر لم يكن مدركاً قبل الشاطبي، فقد كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى في الدراسات الأصولية تهميش المقاصد، في وقت أضحت مقاصد اللغة البيانية وكشفها هو المحكم، وهذه الآلية لا بدّ أن تستنفذ معها جميع الإمكانيات التي تتيحها اللغة مهما اتّسعت، بينما لو أسّس التشريع على مقاصد الشريعة المؤسسة بدورها على المصلحة، لما وصلت النوبة إلى إغلاق باب الاجتهاد(٢).

لكن أسباب سدّ باب الاجتهاد، لا تعود إلى استنفاذ الإمكانات، بل إلى أسباب أخرى مذكورة في تاريخ الفقه. نعم الإغراق في البحث في دلالة الألفاظ على المعاني، وبيان - من ثَمَّ - وجوه هذه الدلالة، والغوص في قياس الفروع على الأصول بعد ذلك، أدخل علم الأصول في المتاهة المؤسسة على مشكلة التعليل في العقل البياني العربي، حتى غدا علم الأصول شبيهاً بعلم الرياضيات في

(١) الموافقات ٤/ ٤٨٤، ٣/ ٧٠، ٤/ ٥٢٥، قواعد الأحكام ٢/ ٤ - ٥.
(٢) الجابري، بنية العقل العربي ١٠٥.

الثقافة اليونانية من جهة أنه محض تمرينات ذهنية. لذلك دعا الشاطبي إلى بناء أصول الفقه على المقاصد، بدل بنائه على استثمار الألفاظ والنصوص، كما دأب على ذلك الفقهاء ابتداءً بالشافعي، وهو ما صرّح به الشاطبي نفسه، من أنه بصدد تأصيل أصول الشريعة، وبذلك يكون الشاطبي قد دشّن قطيعة معرفية مع طريقة الشافعي[1].

لكن أيمان الشاطبي بمنظومة أصول الفقه لم تخلُ من تعديلات، هاك أهمّها:

١ - اعتباره لنوع من العموم، يستفاد من الاستقراء عاداً له في قوة العموم اللفظي.

٢ - اشترط في الاجتهاد أن يكون المجتهد قد فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وأن يتمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها، لأن المقاصد أرواح الأعمال، وهي مطلقة في الكليات والجزئيات[2].

هذا فيما يخص ألفاظ الكتاب والسنّة، أمّا ما هو المراد من السنة، فقد اعتبر أن عمل الصحابة منها، وأنها مظنونة، وإنما وقع القطع في جملتها لا في تفصيلها، وأنها أيضاً متأخّرة رتبة في الاعتبار عن الكتاب، لأنها تفسير له، وذكر وجوهاً لبيان أن السنّة لا تستقل في التشريع[3]، ومنه تعرف أن الشاطبي لا يقول إلا بحجّية السنة الشارحة.

أمّا فيما يخص مصادر الاستنباط الأخرى مثل الإجماع والقياس والمصادر الثانوية، فلا ينبغي الريب في تسليم الشاطبي بها، فالإجماع لم يذكر إلا خيراً، وعبّر في أكثر من موقع عن إيمانه بنظرية القياس الأصولية، قال:

أما الأول: فليس القياس من تصرفات العقول محضاً؛ وإنما تصرفت فيه من

(١) الموافقات ١/ ٩٩.
(٢) الموافقات ٣/ ٢٦٤، ٤/ ٤٧٧، ٢/ ٦٢٥، ٣٦٥.
(٣) الموافقات ٤/ ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٠٦.

تحت نظر الأدلّة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس. فإنّا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأُمور التي قصدها الشارع، وأمرَ بها، ونبّه النبيُّ على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلّة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقَفْته.

وفي موضع آخر يقول: «ولأن القياس قد صحّ كونه دليلاً شرعياً»، وفي الموضع نفسه يظهر منه كفاية ظنّية العلة في القياس[١].

وذكر في مبحث يدور حول ما هو الأصل في الأدلّة، قال: ومنها: أصل شرعية القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى، وهو معنى متّفق عليه، ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً بإطلاق لما ساغ ذلك، وإن كان الشاطبي يذكر أن السلف الصالح يتحرجون من القياس فيما لا نصّ فيه[٢]، إلا أن جمهور الأصوليين يلحقون ما يستجد من وقائع بما سبق منها عن طريق القياس فيما كان له نظير منصوص عليه، ويعمدون إلى المصالح المرسلة والاستحسان عن طريق القواعد الكلّية العامة، واستعمال القياس - كما يقول الشاطبي - لأن الإلحاق بواسطة الاشتراك في المعنى الجزئي، أقوى من الإلحاق عن طريق الاشتراك في المعنى الكلّي، كما أن الاشتراك بالنوع أقوى من الاشتراك بالجنس.

ولماذا نذهب بعيداً، والشاطبي نفسه يصرّح بأنه اقتصر في ذكر الأدلّة على التفصيل بالكلام على الكتاب والسنّة دون الباقي، وهو الإجماع والرأي (ومنه القياس). قال: ولمّا كان الكتاب والسنّة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما، وأيضاً فإن في أثناء الكتاب كثيراً مما يفتقر إليه الناظر في غيرهما، مع أن الأصوليين تكفّلوا بما عداهما كما تكفَّلوا بهما، فرأينا السكوت عن الإجماع والرأي والاقتصار على الكتاب والسنّة[٣].

(١) الموافقات ١/ ٣٥ - ٨٠ ٢/ ٥٠٢ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٥٩ - ٥٩٦.
(٢) الموافقات ٣/ ٣٨٥.
(٣) الموافقات ٣/ ٣٠٩، ٤/ ٤٧٦.

وإذا كان الكلام عن رأي الشاطبي بالقياس، فينبغي الانتباه جيداً إلى أن نظرة الشاطبي إلى العلة في القياس من خلال منظومة المقاصد عنده قاصرة دائماً، أو ينبغي أن تكون كذلك، وإنْ من الناحية العملية.

ولأن الشاطبي أوجب النظر في مآلات الأفعال، آمن بحجية سدّ الذرائع والاستحسان، كما آمن بشرع من قبلنا شرع لنا إلى أن يرد الناسخ.

ويؤمن فوق ذلك بسيرة السلف والأخذ عن الشيوخ والاقتداء بهم، محدّداً طرق الأخذ عنهم، وهي المشافهة والنظر في كتب المتقدمين دون المتأخّرين، يقول: وبذلك صارت كتب المتقدمين أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم(١). وقد مرّ ما يفيد تقديره لأصحاب الخوارق والعادات.

ومن جماع هذه المعطيات، أصبح جليّاً أن الشاطبي لم يأتِ بجديد على صعيد منظومة أصول الفقه. نعم كتابه من أجود الكتب في فلسفة الفقه وأحسنها، وهو يمثّل مرحلة تطوّرية عالية في أصول الفقه، لكن ينبغي الحذر من القول بأن ذلك يمثل قطيعة «إبستيمولوجية» مع طريقة الشافعي والأصوليين بعده، مع تصريحه هو بأن طريقته قد شدّ معاقدها السلف الأخيار، ورسم معالمها العلماء الأحبار، وإن كنّا لا نعرف السبب الذي لأجله لم يصرح الشاطبي بجهود من سبقه في القول بالمقاصد.

ولذلك يظهر أن كلامه في أصول الشريعة، لا في أصول الفقه، وأن البحث في أصول الشريعة، بحث وصفي، لا يريد الشاطبي من خلاله أن يعيش هاجس اختراع طريق آخر للاستنباط، بقدر ما أراد أن يتدخّل في توصيف نتيجة استنباط المجتهدين والتحكّم فيها، وأن يحدّد الفقيه من خلال المقاصد النتيجة على وفق ما طرحه في الموافقات من ضوابط، وأهمّها رعاية المقاصد المبنية على المصالح المعتبرة شرعاً، وكأن الظن المتأتّي في الحكم من ممارسة طرق الاستنباط المعوَّل

---

(١) الموافقات ٤/٥٥٢ - ٥٥٦، ٥٦٥، ٢/٥٥٨، ١/٨٣ - ٨٥.

عليها في المذاهب الأخرى، لا تكون معتبرة إلاّ مع رعاية أصول الشريعة المبيّنة في الموافقات، وبدونها يسقط الحكم (النتيجة) عن الاعتبار، لذلك يصرّح الشاطبي أن أكثر ما تكون زلّة العالم عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها، ويعتبر صاحب الاجتهاد الحق، وفي المرتبة العظمى من يجيب السائل حسبما يليق بحاله، وينظر من جهة ثانية في مآلات الأحكام.

وإذا رُوعي ذلك عند الشاطبي، كان المفتي (الفقيه) قائماً مقام النبيّ[1]. ومن هذا النص، نلمس صورة قديمة لنظرية ولاية الفقيه!!!

وإذا كان الكلام في أصول الشريعة وأصول الفقه وصفياً عند الشاطبي، وعلى أبعد تقدير، ترشيداً لصناعة الاستنباط، كان بذلك صياغة نظرية للأدلّة الكاشفة عن أن الشارع راعى المصلحة في تشريعه وتكاليفه، لكن هل يمكن اعتماد النظرية في سبيل جعلها منتجة للحكم، إن بسلوك الاجتهاد الفردي، أو بسلوك الاجتهاد الجماعي حيث التقدير الجماعي أقلّ عرضة للخطأ في كشف المصلحة وفهمها؟ يعني أن تكون النظرية مصدراً للحكم، فإذا انكشف للعقل البشري مثلاً وجه المصلحة في فعل أو سلوك، هل له أن يشرِّع حكماً مناسباً على هدي المقاصد الشرعية، يدعي فيه أنه حكم الله في الواقعة، وأن اجتهاده كشف عنه، فتكون النسبة إليه تعالى عن علم، وأن الله أذن في ذلك؟

يبدو الجواب على أصول الإمامية متوفراً؛ لاعتقادهم أن الأحكام تتبع المصالح والمفاسد في متعلّقاتها، عدا من قال منهم بالمصلحة السلوكية في خصوص الأمارات على فرض عدم الإصابة حيث قالوا: إن فيها مصلحة تعويضية في نفس السلوك، على وفقها، وقلنا إن هذا قول بالتصويب، لكن الاتّجاه العام هو القول بالتخطئة، وأن ثمّة واقعاً قد نصيبه وقد نخطئه.

---

(١) الموافقات ٤/ ٥٣١، ٥٨٥، ٥٩٥.

ومعلوم - كما سيأتي - أن نظرية المقاصد لن تخرج عن الوصفية إلى مرحلة الإنتاج للحكم الشرعي إلا على القول بالتحسين والتقبيح العقليين باعتبارها من مدركات العقل العملي، لأن من يعتقد بأنهما شرعيان سيجد في الأخذ بالنظرية توافقاً منطقياً، وسيكون طرحه للمقاصد مجرد تنظيم لما نصّ عليه الشارع، أو تحسين في العرض لمواطن المصالح في الأحكام المفروض وجودها أصلاً، أو في الصياغة للنظرية على شكل قواعد وأسس مستمدّة من الاستقراء، وبذلك تعرف أن روّاد النهضة قد أعطوا الشاطبي أكثر مما يستحق.

لكن لماذا لم تختمر النظرية في الوسط الشيعي مع قولهم بالتحسين العقلي؟ فهذا عائد - على ما يبدو - إلى أن من أسس المقاصد البحث في العلل المستنبطة، واستباقاً، لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن البحث المقاصدي في الفقه الشيعي يعدّ فتحاً جديداً في الدراسات الفقهيّة، إذا ما قدر إماطة الانغلاقية التي تعيشها المذاهب على كافّة الصُعد، وسنجد في مقبل ما سيأتي، أن عناصر الفقه الشيعي ومفرداته هي البيئة المثلى التي يمكن أن تنمو فيها النظرية وتتطوّر.

يدلّك عليه، أن الشاطبي يؤمن في داخل المنظومة التي يعمل من خلالها بثبات الأحكام وعدم تغيّرها، وأن ما جعل سبباً فهو كذلك أبداً، وما جعل شرطاً فهو كذلك، وهو يعني أن الشاطبي لا يقول بتغيّر الأحكام لتغيّر الأزمان والأحوال، وأن المقاصد ثابتة لا تغيّر فيها، لكن ما العمل إذا تغيّر المقصد، أي تسبّب الحفاظ على الشرط والسبب بحسب الأزمان والأحوال تخلف المقصد؟ يبدو أن الشاطبي لا يسمح بذلك إلاّ في نطاق المباح إذا طرأت عليه عناوين ثانوية باعتراض العوارض المقتضية للفساد[١].

والأنكى من هذا، أن الشاطبي يؤمن بوجود منطقة الفراغ (العفو) عند عدم النص، لكنه يقول فيها بالبراءة الأصلية، موافقاً في ذلك ابن حزم[٢]، وهو مذهب

(١) الموافقات ١/ ٧١، ٣/ ٢٠٣.
(٢) الموافقات ١/ ١٤٠ - ١٤١، الإحكام، ابن حزم ٨/ ١٣.

الإمامية أيضاً، فهو إذاً لا يحكِّم المقاصد فيما لا نصّ فيه، فراجع بيانه لمراتب العفو، ومناقشته لحال هذه المنطقة فيما لا نصّ فيه في العمل المسكوت عن حكمه.

وفي بحث العوائد يؤمن الشاطبي بثبات الأحكام أيضاً، فالعوائد الشرعية لا يمكن تبديلها، وإلا لكان هذا نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ باطل بعد وفاة النبيّ ﷺ. أمّا العوائد المتبدلة، فتتبع حكم ذلك البلد والعادة، ولكن حذار من القول بمقولة تغير الأحكام بتغيّر الأزمان، ولو على وفق المقاصد؛ لأنه مع اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي عند تبدّلها، لا أن الحكم الشرعي يتبدّل، فالمقصود بتبدّل الأحكام عنده لتبدّل العوائد والأزمان، ليس اختراع أحكام جديدة، بل استعمال أحكام قديمة[1].

وهنا نرى أنه مع دقّة مباحثه في الكتاب، لم يتعرّض لأهم مبحث يمكن أن يستفاد منه في الاستنباط، وفي الوقت الذي نراه يجهد ذهنه لبيان أن الإقدام على السبب إقدام على المسبّب، لا يتعرّض لما إذا كانت المصلحة المظنونة الترتّب على السبب هل تسوغ الإقدام أو لا؟ حتى لو كان في تركها مفسدة؟ لأن المسألة ليست وضعية في الشريعة.

وأيضاً في الوقت الذي يبيّن أن شرط التكميلي، أن لا يعود على أصله بالإبطال، ويمثل له بالجهاد الذي هو سنّة ووجود الوالي فيه ضروري، وعدالة الوالي مكمل لذلك الضروري، فلو صير إلى مراعاة الضروري لأدّى ذلك إلى فساد الضروري نفسه معلّلاً بذلك فتوى مالك لأجله بجواز الجهاد مع ولاة الجور[2].

لا نراه يتعب نفسه في أنه كيف يمكن توظيف المقاصد في الاستنباط في مستحدث المسائل!!

فقد تبيّن، أن الشاطبي لم يكن بصدد إضافة آلية استنباطية بديلة، أو زائدة،

---

(١) الموافقات ٢/ ٥٧١ - ٥٧٣.

(٢) الموافقات ٢/ ٣٣٠.

وإنما مشروعه بحث وفق المنهج الوصفي للشريعة وفلسفتها وبيان لعظمتها، وقد تكفّلت الأبحاث السابقة ببيان هذه الحقيقة، لكن ما زال أمامنا النقطة الأهمّ، وهي ما صرّح به الشاطبي نفسه في خطبة كتاب الموافقات، قال:

«ولأجل ما أُودعَ فيه من الأسرار التكليفية، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية، سمّيته بعنوان (التعريف بأسرار التكليف). ثم انتقلت هذه السيماء لسند غريب، يقضي العجب منه الفطنُ الأريب، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محلَّ الإفادة، وجعلت مجالسهم العلمية محطّاً للرحل ومُناخاً للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب ألَّفتَه، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب (الموافقات)، قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مَذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب، وأخذتم من المبشّرات النبويّة بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأُصولُ المعتبرةُ عند العلماء، والقواعدُ المبنيُّ عليها عند القدماء، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة.

وسواء أخذنا بالتسمية الأولى، أو بالتسمية الثانية، فمشروع الشاطبي دون آمال الإصلاحيين، وروّاد عصر النهضة، الأفغاني، ومحمد عبدو، ورشيد رضا، وغيرهم، إلى جانب أن الشاطبي لم يعوّل على التسمية التي ارتضاها واعتمدها (الموافقات)؛ لأن ابن القاسم لم يذكر إلا عرضاً، وفي مواضع عديدة[1].

ولا يظهر منها تصريح الشاطبي أنه في صدد إعمال الموافقة بين ابن القاسم الذي يعتمد طريقة المالكية الأوائل، وبين الأحناف في استخراج الأصول من الفروع بالاستقراء، وهي الجهة التي يمكن أن يتّفقا فيها، والعجب أن الأحناف مع

(١) الموافقات ٣/١٩١، ٤/٤٨٤، ٥٠٦، ٤/٥٢٧، ٥٦٥، ٦٣٥ - ٦٣٦.

اعتمادهم الاستقراء في تخريج الأصول من الفروع، كيف أنه لا ذكر للمقاصد في كتبهم الأصولية، مع أنهم أكثر الفقهاء قولاً بتعليل الأحكام.

ولنلاحظ أن العدول عن التسمية في خطبة المؤلف، وضع أثناء تأليف الكتاب، وبعد الشروع فيه، ملتزماً فيه بوصية أستاذه أبي الفخار في الرؤيا بأن لا يعترض على أحد، وهو ما التزمه الشاطبي بتمامه في الموافقات.

ولنلاحظ أيضاً، أن الموافقة بين مذهبي أبي القاسم وأبي حنيفة، لم تكن إشكالية فكرية في البيئة العلمية للأندلس آنذاك، والشاطبي نفسه يصرّح أن كتب الحنفية كالمعدومة في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعي وغيرهم من أهل المذاهب[١].

ومنه نفهم أن العدول عن التسمية بالتعريف بأسرار التكليف، وهي تسمية كالصريحة في أن كتابه لا يتضمّن جديداً، إلى تسمية الموافقات إنما هو محض تبرُّك، وهي نزعة ليست غريبة عن عقلية الشاطبي مع ما أبداه من تعظيم لأهل الأحوال، وأصحاب الخوارق والكرامات - كما مرّ - وتعويله على الرؤيا في مشابكة أصابع الرسول ﷺ وسند المصافحة في كتابه الإفادات، وهو عبارة عن مذكرات شخصية[٢]، وهنا لا يسعنا إلا أن نقف موقف العجب من وصف عبد الله دراز أبحاث الشاطبي في الموافقات بأنها مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها[٣]، مع أن الشاطبي نفسه عدَّ تأصيله الأصول امتداداً للنموذج الأصولي التقليدي الذي «شدّ معاقده السلف الأخيار ورسم معالمه العلماء الأحبار»، ولم يكن ذلك منه تقية من سطوة أنصار الفقه التقليدي كما ادّعى «باروت»، وهي دعوى تنمّ عن عدم اطّلاع كافي على مباحث أصول الفقه المقارن، والنظر في الجديد الذي جاء به الشاطبي، إن كان ثمّة.

نعم، الابتكار والجديد عند الشاطبي لم يخرج عن دائرة الفقه والأصول

(١) الإفادات والإنشادات ٩٨، الموافقات ٢/ ٦٦٥، ٤/ ٥١٣.
(٢) الإفادات ٩٠، ٩٩، ١٤٠.
(٣) الموافقات ١/ ١٦.

التقليديين، بمعنى أنه لم يأتِ بجديد على صعيد مصادر الاستنباط، فإنه لم يزد عن بيان أن الشريعة الإسلامية جامعة لمعاقد المقاصد الشرعية القائمة بما يصلح العباد في الحال والمآل، بتفصيل لم يسبق إليه، وهي أبحاث مفضية إلى تأكيد أفضلية هذه الشريعة ومحاسنها، ولقد أجاد علاّل الفاسي حين عطف المكارم على المقاصد في عنوان كتابه المشهور (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، فكان عطفه للبيان.

وإذا لم يكن القول بالمقاصد عند الشاطبي تأسيساً لمصدر شرعي في استنباط الأحكام، فكيف نعتبر جهد الشاطبي هذا قطيعة معرفية مع أصول الفقه التقليدي، كما يدّعي الجابري بقوله: إن الشاطبي قد دشّن قطيعة أبستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده[(١)]؟

وأرى أن جديد الشاطبي، ليس في نصّ الكتاب، بل في اللامقروء فيه، وهو الذي عبّر عنه في ختام كتابه، وكان على الأصوليين توجيه نظرهم إلى هذا الجانب ببحوث تهدف إلى السير مع نظرية المقاصد، وصولاً إلى نتائجها المنطقية المختبئة، وهذا ما لم يتعرّض له المقاصديون فضلاً عن المحدثين، طه عبد الرحمن، الجابري، وغيرهما، وقد رأينا كيف أن الأخير، وقع في إخطاء قاتلة في فهم النص نفسه، فكيف فيما يلزم عنه من دراسات؟

قال الشاطبي في ختام كتابه[(٢)]:

وقد تمَّ - والحمدُ لله - الغرضُ المقصود، وحصل بفضل الله إنجازُ ذلك الموعود، على أنه قد بقيت أشياء لم يسعْ إيرادُها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها، وقلَّ على كثرة التعطّشِ إليها وُرّادُها، فخشيتُ أن لا يَرِدُوا مَوارِدَها، وأن لا يَنظموا في سِلك التحقيق شوارِدَها، فثَنيتُ من جِماح بيانها العِنان، وأرحتُ من رسمِها القلمَ والبَنان، على أن في أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة،

---

(١) الجابري، بنية العقل العربي ٥٤٠.
(٢) الموافقات ٤/ ٦٨١.

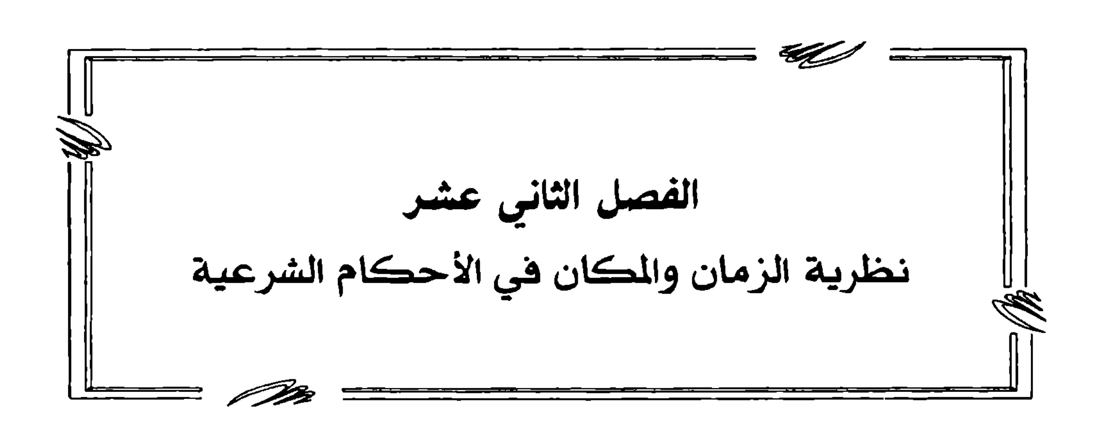
وأشعةً توضح مِن شمسها المنيرة، فمن تهدَّى إليها رجَا بحول الله الوصولَ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف، ويَقِفهُ على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف.

وأخيراً، وبعد الاطّلاع على دور الاستقراء وقيمة العقل في منهج الشاطبي، يبقى هاهنا سؤال مفاده أن الشاطبي ضمن مسألة: بماذا نعرف مقاصد الشارع، تكلّم عن الطرق التي نعرف بها المقاصد وهي أربعة، وليس منها الاستقراء، فإذا كان الاستقراء بهذه الأهمية، فلماذا لم يجعله الشاطبي من طرق معرفة مقاصد الشارع؟

والجواب يظهر من تدبّر كلام الشاطبي فإنه بصدد تعداد الطرق التي نصبها الشارع نفسه لمعرفة قصده، وليس الطرق التي يلجأ إليها المكلّف لمعرفتها، خاصّة مع اعتقاد الشاطبي بأنّ معرفة مقاصد الشرع تعرف من جهته، فلا وجه لإضافة الريسوني الاستقراء طريقاً خامساً، كما لا وجه لتحيّره في المسألة[1].



(١) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد ٢٤١.



الفصل الثاني عشر
نظرية الزمان والمكان في الأحكام الشرعية

أما بالنسبة إلى المحاور والأنماط الكفيلة برفع أزمة الفقه الإسلامي، فهي عديدة كنظرية النسخ، والبحث في المصالح والمقاصد الذي يحظى حالياً بمستوى رفيع من الاهتمام. أمّا الفقه الشيعي الذي ينفرد بمميزات وخصوصيات، فهو يجد سلوته بالإنصات إلى هدير ما يعتمل في داخله، أو فقل في داخل الدائرة التي يعمل من خلالها، وهو لا يفتأ يدور حولها، وكما قلنا لم يجده التمنُّع عن إعلان سدّ باب الاجتهاد، فكان كباقي المذاهب الفقهية التي أهملت مكامن القوة في التشريع الإسلامي، والتي لم يمكن بطبيعة الحال الاطّلاع عليها إلا من خلال الرؤية الشمولية الكلية، وعوضاً عن أن يتّجه الفقه الشيعي هذا الاتجاه، أخذ بالتشديد على نفسه أكثر، فكان ما يعتمل في داخله يتعاظم مع مرور الزمن، وغير خافٍ مثلاً ما كان لاشتراط الأعلمية من دور في زجّ المصطلحات الفلسفية والبلاغية والكلامية، وهو باب واسع لإبراز المواهب في التدقيق، وإثارة الإشكالات وحلّها تحصيلاً للشرط الآنف الذكر، وقد تعزّز هذا الاتجاه مع مرور الزمن إلى أن صار عادة.

وحده السيد الخميني (قدّس سرّه) تنبه لهذه المكامن، ولاحظ عوامل الوهن الذي يدبّ في إرجاء الفقه، فدعا إلى البحث في موضوع تغيير الفتاوى والأحكام بتغيّر الأحوال والأزمان، لـمّا رأى فيه المحور الناظم لشتات مشاكل الفقه، وعوائق تطويره، والمتصل اتّصالاً وثيقاً بمشاكله المعاصرة، ويحقق تجاوز التطوّر التاريخي الشكلي للأصول.

ونتكلّم الآن في نظرية الزمان والمكان على وجه التحديد ضمن الموضوعات التي يقع على عاتقها تطوير الفقه، على أن نتكلّم لاحقاً في المستوى الثاني المتمثّل في السُّبُل الإجرائية التي تكفل ذلك، من دون أن يغيب عن بالنا أن حقيقة الاجتهاد سعي لبلوغ الحق لا بلوغاً له.

والكلام يقع في نقاط ممهّدة:

الأولى: قلنا: إن التجديد أو التجدّد غير التغير للحكم، التجديد ليس شعاراً يطلق، وليس تجديداً هذا الذي يعدّ خروجاً عن موازين الشرع البديهية، وإذا كان ثمّة تغير فلا يعني على الإطلاق السلبية، فإن تغيّر القوانين - خلافاً لما هو السائد حيث يعدُّونه من ثغرات القوانين الوضعية - يعني التطوّر في روح القانون مع ثبات مبادئه، وهو عنوان مواكبة، بله مواءمة القانون للواقع، وسنبحث لاحقاً في تداعيات هذه النقطة، والتي منها أن كثيراً من الآيات والروايات ستفقد أهمّيتها التشريعية وتتعطّل عن العمل، أي تعود في حكمها إلى الإباحة الأصلية بناءً على عدِّها من الأحكام الخمسة، وإلا كان التغيير والتعطيل يعني إسقاط الحكم، كما هو واقع فعلاً في أحكام الرقّ والظهار، وحرمة بيع الدم وحرمة التشريح... وكما ترى فهو (التعطيل/ الإسقاط) عنوان بالغ الحساسية، ولا يصار إليه إلاّ بعد استنفاذ طرق التجديد من الداخل، وإعمال العقل في الطرق والقواعد الشرعية بتوسيع مجال عملها، وعدم قصر نطاقها على موضوع محدّد ورَدَ النصّ فيه، وهو أمر يساعد عليه كثيراً تسالمهم على قاعدة أن المورد لا يخصّص الوارد، مثال ذلك قاعدة الاستصحاب الوارد في باب الطهارات حيث عمل الشيخ الأنصاري على توسيع دائرة عملها، ونحو مسألة الزمان والمكان في مثالي غصب الثلج صيفاً وغصب الماء في الصحراء، وتعويض ذلك في الشتاء والحضر، فقد وسّع الإمام الخميني (قدس سرّه) من دائرة إعمالهما في الأحكام.

على كل حال، نذكر أن القانون كمعطى حقوقي، يختلف عن القانون كمعطى طبيعي علمي، إن من شأن هذا الأخير الثبات والاضطراد، بينما من شأن الأول الثبات والاستقرار والاضطراد من جهة، والتحرك مع ترامي القاعدة في

الزمان والمكان تطبيقاً وامتدادها فيه من جهة أخرى، وهذا يجرنا إلى تقسيم الشريعة إلى ما هو ثابت وما هو متغيّر، وهو تقسيم أوّل من أشار إليه على الظاهر، ابن القيم في إغاثة اللهفان، قال:

«الأحكام نوعان: نوع لا يتغيّر عن حالةٍ واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمّة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدَّرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرّق إليه تغير ولا اجتهاد يخالف ما وُضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإنَّ الشارع ينوّع فيها حسب المصلحة. . .، وهذا باب واسع اشتبه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغيّر، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً»[1].

وهذا يعني أن الفقه السنتي حاز قصب السبق في التنبه إلى دور الزمان والمكان والأحوال في تغيّر الحكم الشرعي، وفي أعلام الموقعين فصل ضاف عن هذه النقطة بالذات. وهل يضرّ هذا التقسيم بمبدأ خلود الشريعة المعبّر عنه بروايات تُختزل مضامينها في قوله ﷺ: **«حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة»**؟

يبدو أن خلود الشريعة حاصل بعدم ثبات جزئيّات أحكامها التي تحتاج في وجودها إلى الزمان والمكان، حيث وجودها مرتهن لهما، ولا تحمل في صميمها بذور بقائها، فهي خالدة بعدم خلودها، حيث الثبات موت، حتى في العقائد والعبادات والأخلاق بوجه من الوجوه، فهي تحيا من جرّاء تعميق هذه المفاهيم وتطويرها بتطوّر ثقافة القارىء؛ لأن النص يعطي القارىء من ثقافته، كما يعطي القارىء النصّ من ثقافته في جدلية تحافظ على البنية اللفظية (الفيلولوجية) وتتسّع في المعنى، أي الثبات في الشكل والتحرّك في المحتوى، كما ربما يفهم من

(١) ابن القيم، إغاثة اللهفان، ١/ ٣٤٩، القاهرة، أعلام الموقعين ٣/ ١١.

الحديث المشهور الذي يدلّ على خلود الشريعة: فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غضّ إلى يوم القيامة(١).

بيد أنّا لو نظرنا إلى الشريعة ككل ومن دون أن نقصر النظر على الأحكام الزمانية، فإنه لا بدّ من الذهاب مع مطهري من أنه لا بدّ من سرّ ورمز كامنين في نظام التشريع الإسلامي لكي يكون قادراً على التفوّق على هذه المشكلة الكبرى(٢)، وهو يعني أن الشريعة قد زوّدت بجميع عناصر الخلود والبقاء.

الثانية: إن مقولة تغيّر الأحكام بتغير الأحوال والأزمان كظاهرة ترجع في جذورها إلى أبعد من مجرّد ذكر ابن القيم لها في إغاثة اللهفان، وأعلام الموقعين، فإنّ لها علوقاً ببنية التشريع الإسلامي التي تتضمّن جملة عوامل تدلّ على مراعاة تغيّر الزمان، منها:

أ - التدرّج في التشريع، ومثاله المشهور تحريم الخمر حيث نزل أولاً بيان اشتمالها على مصالح ومفاسد، ثم نزل الحكم باجتنابها أثناء الصلاة، ثم نزل الحكم باجتنابها مطلقاً، ويلاحظ أن التدرّج التاريخي للتشريع يتساوق مع التكوّن التاريخي للجماعة، فقد بقي النبيّ ﷺ نبياً فترة من الزمن، ثم أُمر بالدعوة باللِّين، ثم أُمر باعتزال الكفّار والمشركين دون محاربتهم، ثم أمره بمحاربتهم بعد الهجرة لضرورة الدفاع، إلى أن تطوّر ذلك إلى الهجوم والجهاد، ومراعاة التدرّج في التشريع للأحوال والأزمان أوضح من أن يخفى.

ب - النسخ للشرائع السابقة، فقد نسخها الله تعالى بشريعة محمد ﷺ، وربما لا مسوّغ له، أو على الأقل من أهم مسوّغاته مراعاة الأزمان والأحوال، وحتى المعاجز روعي في نوعها أحوال المجتمع، فكان إحياء الموتى وشفاء المرضى في زمن عيسى عليه السلام لمّا فشى فيهم المرض وراجت علوم الطب، وكانت معجزة موسى جعل العصا ثعباناً لمّا فشى فيهم السحر، أما النسخ في شريعة

(١) البحار ٩٢/ ١٥ح ٨.
(٢) ختم النبوة ٦٣.

واحدة فلا نقول به لحجج ذكرناها. على أن النسخ يفي بإفادة أثر الزمان بالأحكام عند من يعتقده، لكن في خصوص مذهب من يقول إن النسخ لا يكون إلاّ إلى بدل، بناءً على القول بعدم وجود الإباحة الأصلية كحكم شرعي، وذلك حتى يصدق حدّ تغيّر الحكم على مفهوم النسخ، فإنه إلى بدل واضح بينما في باقي الأقسام يفيد النسخ الإزالة فحسب، وهو أجنبي عن الموضوع.

هذا إذا لم يكن الحكم المنسوخ أفيد لمحض الاختبار والامتحان، فإنه غالباً ما يرجع فيه إلى الإباحة الأصلية، وفي هذه الحالة (الاختبار) لا يكون تغيير الحكم لمقتضيات الزمان والأحوال، بل لنفاذ الملاك، وهو تعليل يمكن إيراده في النسخ عامة، وحينئذٍ تكون المسألة أجنبية؛ لأن الملاك ينتهي بانتهاء زمانه، لا أن الزمان وتغيّر الأحوال يغيّران الحكم، فعنصر الزمان داخل على نحو المصاحبة لا العلّيّة، ومزيد البيان في الفصل الخاص بنظرية النسخ.

ت - تقسيم الأحكام إلى مولوي وإرشادي تبليغي، فإن وجود أفراد لهذين القسمين في الشريعة الإسلامية ينبىء بمراعاتهم للجانب المتحرّك في أحكامها، وهو الجزء المرتبط في تغيّره بتغير الأزمان والأحوال، لما في إيجابه والإلزام به كثير مشقّة، لعدم ثبات شكله، وسرعة تبدّل محتواه وجوهره، والإرشاد فيها يشير إلى مواطن الصلاح فتؤتى، ومواطن الفساد فتجتنب.

ث - العناوين الثانوية، حيث تدفع الظروف والأحوال إلى أن تكون وظيفة المكلّف الإتيان بما يخالف الأحكام الداخلة في عهدته قبل طروء الأسباب من قول أو فعل، كما حصل لعمّار بن ياسر، وهو ما يسمى بالتقية، أو ما يصطلح عليه أصولياً بالعناوين الثانوية الشاملة للضرورة والاضطرار، ورفع الحرج والضرر، المفاد بمجموعة من الروايات.

س - القضية الخارجية، وهو ما يصطلح عليه فقهياً «قضية في واقعة»، وهي جملة أحكام لا تنتظم في قاعدة معروفة، بل إنها تخالف منطوق، وربما مفهوم بعض القواعد الفقهية المتسالم عليها، وبرز هذا النوع من الأحكام الفقهية زمن تقعيد القواعد في القرن الرابع للهجرة.

ويحدس، أن لا ضرورة تلجىء المشرع إلى الحكم فيها على خلاف القواعد سوى خصوصية الأزمان والأحوال، لكن يحتمل في مقابله عجز الفقيه عن اكتشاف الملاكات والعِلل الناظمة لشتات المسائل.

ج - قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المائدة: ٤٨]، الشريعة هو الهدي الذي نسير عليه، والمنهاج هو الطريقة التي تكتنز حلولاً مختلفة لصور الحياة المتغيّرة، والآلية التي تنطوي في النظام التشريعي، ويستبطن في بنيته الذاتية عناصر الخلود والبقاء والقدرة والمرونة على مواكبة متغيّرات موضوعات الأحكام، وهو لا يكون إلا بانخراط العقل في العملية التشريعية، لا بمعنى أن يكون مشرعاً، بل بمعنى أن يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي، أي كاشفاً لا حاكماً، سواء أكان العقل الاجتهادي أو الحكومتي، وذلك لا يكون إلا بالاستمداد من الأعراف والعادات المحكومة بدورها للأزمان والأحوال.

الثالثة: قلنا إن ابن القيم أوّل من نبَّه إلى اشتمال الشريعة على عناصر ثابتة وعناصر متغيّرة، وفي كتابه «أعلام الموقعين» أوْلى العناصر المتغيّرة اهتماماً خاصّاً، قال في فصل تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيَّات والعوائد:

هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهلِ به غَلَطٌ عظيم على الشريعة أَوْجَبَ من الحرج والمشقّة وتكليفِ ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رُتَب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مَبْنَاها وأساسَها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عَدْل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلها، وحكمة كلّها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل[1].

---

(١) أعلام الموقعين، ٣/ ١١.

والموضوع بعدُ حظي باهتمام الفقهاء، يقول شهاب الدين القرافي (المتوفّى سنة ٦٨٤هـ) في «الفروق»: «تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجرّه على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده واجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرّر في كتبك. فهذا هو الحقّ الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين».

ويقول ابن عابدين في رسالته (نشر العرف): «اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بدّ فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه». وكذا يقول: إن «المفتي الذي يفتي بالعرف لا بدّ له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام، وأنه مخالف للنصّ أو لا». ويقول أيضاً: «فهذا كلّه وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وألاّ يضيع حقوقاً كثيرة، ويكون ضرره أعظم من نفعه».

كما جاء في (الفواكه العديدة) للتميمي النجدي أنه «من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من

تطبّب للناس كلّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطبّ على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل والمفتي الجاهل أضرّ على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان».

وقال أبو ليث: «إن كثيراً من المسائل أجاب بها أصحابنا على عادة بلدهم ومعاملاتهم، فينبغي لكل مفتي أن ينظر إلى عادة أهل بلده في زمانه، فيما لا يخالف الشريعة... وقد يرجع أحدهم عمّا كان يفتي به سابقاً لتغيّر الزمان، فيفتي بغير ما كان يفتي به آنفاً».

وصرّح الزيلعي نقلاً عن فقهاء بلخ من أن «الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان».

وقال أبو مطيع البلخي: «من لم يكن عارفاً بأهل زمانه جاهل».

وجاء في كتاب «الهوامل والشوامل» أن أبا حيان التوحيدي سأل مسكويه عن علّة اختلاف الفقهاء في الإفتاء في المسألة الواحدة، فيفتي أحدهم مثلاً بتحليلها، وآخر بتحريمها، فأجاب مسكويه بأن العبرة في ذلك هو اختلاف الزمان والمكان.

وفي العصر الحديث قال محمد عبده: «ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذاكرون فيها، ويتّفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل... وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان، ينبغي لهم التنبيه على ذلك، وعلى أن هذا الحكم ليس عامّاً، إنما سببه كذا، لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الاتّباع في كل زمان ومكان»[1].

ويسعفنا التاريخ والسيرة بنماذج وشواهد مفيدة أن الأحكام مسايرة لمصالح الناس، فقد روي عن عليّ عليه السلام تضمين الصناع مع أن يدهم يد أمانة، وكذلك أمر عثمان بالتقاط ضوال الإبل، وقد كان قبل ذلك منهيّاً عنه، وكذلك فعل عمر حيث منع سهم المؤلّفة قلوبهم عندما رأى قوة الإسلام وغناه عن مؤالفتهم، وحيث

(١) راجع الفروق ١/ ١٧٦، نشر العرف ١٢٥ وما بعدها، مجلة رسالة الإسلام، مجلد ٣ ص ١٤٩، تاريخ الإمام ١/ ٩٤٥.

منع أيضاً توزيع أراضي العراق، قائلاً للذين عارضوه: تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء، فما لمن بعدكم، وقد وافقه معاذ ناصحاً له: فانظر أمراً يسع أوّلهم وآخرهم(١). كما أفتى التابعون بجواز التسعير بعد المنع عنه عندما رأى تغيّر الناس، وقد فجروا بما أصابهم من الجشع، والأمثلة كثيرة على مراعاة تغير الأحكام والفتاوى لتغيّر الأزمان والأحوال على امتداد عصور الإسلام التاريخي.

إذا تمهّدت هذه المقدمات نقول: إن المسألة مع ذلك تحتاج إلى كثير من البحث، وعلى الأرجح لن يوافق القائلون بها على ما يلزم عنها لزوماً منطقياً، مثل تعطيل النصوص أو تعارضها مع المتغيّرات، أو اتّساع دائرة العمل بالفتاوى التي تحمل طابع العناوين الثانوية، والتي تستبطن بشكل أوبآخر الاعتراف بعدم قدرة الشريعة الإسلامية بأحكامها الأولية على البقاء، وإلاّ فهو مطالب ببيان خلاف ذلك.

أو الإيمان باتّساع دائرة الفراغ حتى لا يبقى خارجها إلا العبادات في الجملة، أعني خصوص العبادات ذات الطابع الفردي المحض، دون ما كان منها ذو أثر اجتماعي عام، ألاَ يعني الحكم بجواز بيع الدم وعمل التشريح للمنافع المحلّلة إلغاء النصوص المانعة أو مخالفتها؟ وحال مثل هذه الروايات كثير في الشريعة، مع احتمال أن لا يراد من بعض النصوص الموهمة صراحة إرادة تغيُّر الأحكام بتغيّر الأزمان هذا المعنى، نحو قول مالك: تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا، ونحو قول عمر بن عبد العزيز: يحدث للناس أحكام بحسب ما أحدثوا من الفجور، إذ يحتمل أن يراد تخريج أحكام جزئية من قواعد ثابتة وكلّية في الشرع، لا حدوث أحكام جديدة لموضوعات جديدة، كما ربما فهم البعض، وقد نقل هذا المعنى فعلاً عن السبكي بقوله: ليس مراده أن الأحكام الشرعية تتغيّر بتغيّر الأزمان.

وهنا يمكن أن يُقال، ليس من تغير الأحكام في شيء تغيّر موارد تطبيقها

---

(١) الخراج لأبي يوسف ٢٤، الخراج ليحيى بن آدم ١٨، ٤٣، الأموال للقاسم بن سلام ٥٦.

بحسب مجاري العادات والأزمنة، وهو ما يصطلح عليه بالأحكام الوسيلية، فمخالفة مقتضيات الزمان للأحكام في مقام الامتثال لا تتضمّن خطورة أن تتخالف المصالح مع النصوص؛ إذ هو حاصل إذا كانت النصوص وسيلية، كآيتي الرباط والمصابرة، لأن العبرة في المخالفة مع النص أن تكون مقاصدياً، وهو لم ولن يحصل، كما سبق بيانه عند الحديث عن الطوفي، وثبات النصوص أمام مقتضيات الزمان والأحوال أعمّ من الثبات الفيلولوجي المتخشّب، أو الثبات الدلالي الأولي؛ إذ هو معنى يشمل الثبات المقاصدي لها أيضاً.

ولمزيد من الدقّة، ينبغي النظر في أنحاء تغيّر الحكم:

١ - التغير في عنوان الموضوع، كالقمارية للشطرنج، والعيني والتخييري لواجب الجهاد.

٢ - انتقال الموضوع من كونه مورداً للحكم الأولي إلى مورد الحكم الثانوي، فإن العنوان الأولي جزء من الموضوع، والكل عدم عند عدم جزئه، حيث يصير أمامنا كلٌ آخر له حكم آخر. وكذلك الأهمّ والمهم هما جزء من الموضوع، أي أن الحكم مشروع بأن لا تترتّب عليه مفسدة أكبر عند التطبيق، وإذا حصل هذا ووقع يكون الحكم معطّلاً، وإذا كان الحكم الحرمة أشترط أن لا يكون في تركه مفسدة أكبر من مفسدة إتيانه، كالتجسس مثلاً الذي أصبح ضرورة لحفظ النظام، فينبغي حصر حكم الحرمة في خصوص القضايا الشخصية، وربما قيل إنها كذلك ابتداءً، ويدخل في الحكم الثانوي الأوامر الاضطرارية.

ومن أمثلتها أيضاً ضرورة وحدة الرؤية في النظام القضائي، بمعنى وحدة الحكم في القضية الواحدة لا أن يكون للقضية الواحدة أحكام متعدّدة، لما لذلك من أهمية وبُعد سياسي واجتماعي، ولما في تركها من مفسدة عظيمة على النظام القضائي، وهو أمر أول من تنبّه إليه ابن المقفّع في رسالة بعثها إلى المنصور(١).

(١) راجع رسالة الصحابة، الإمامة والسياسة لابن قتيبة ٢/ ١٠٥.

٣ - تغير مصداق الموضوع، ويمثلون له عادة بالأعيان الزكوية، فمن ذهب إلى أن الحكم فيها ولائي لا تشريعي، فللولي أن يجعل الحكم على مصداق آخر يتّصف بأنه أشهر البضائع، وحينئذٍ لا موضوعية للأعيان التسعة.

ومن جهة أخرى، ربما لا يطرأ على الموضوع أي تغيير، لكن تتغير رؤية المجتهد إليه، ويكون تغيُّر الرؤية هذه باعتبار الزمان، فيرى البعض مثلاً أن شرطية التعدّد في شهادة المرأة ملاكه حصول الإطمئنان، وهو غير حاصل للمرأة في عصور الإسلام الأولى، لضعف ثقافتها، أما الآن فإن ملاك التعدد منتفٍ، وحينئذ نكتفي بشهادة امرأة واحدة، والآية تعلّل ذلك بحصول الاطمئنان، فتذكّر إحداهما الأخرى، فشرط التعدد مبني على الطريقية للاطمئنان.

وقد تجرنا الرؤية البنيوية لأحكام الشريعة إلى تغيّر الأحكام، وهو ما ربما يعبّر عنه بوحدة المطلوب، كفتوى ناصر مكارم شيرازي بالنسبة إلى الذبح والإطعام في الحج، حيث رأى أنهما مطلوب واحد إذا فُقد جزؤه لم يجب الآخر، وفتوى أبي حنيفة بجواز أخذ الهاشمي من الزكاة إذا مُنع من الأخذ من بيت المال، فقد رأى أن منع أخذه من الزكاة مشروط بأخذ نصيبه من بيت المال.

ومع تحكيم الرؤية البنيوية في الاجتماع المدني والسياسي والاقتصادي، لا بدّ من مراعاة أحكام الإسلام ككل لا تجزّأ في مؤسسات المجتمع وأجهزة التربية والتعليم، وعمل القوانين والثقافة والإعلام والنظم الأخرى، والأخذ ببعض الأحكام دون البعض يسلب المأخوذ نفسه عن إيتاء ثمرته كاملة، وجلب على الناس العسر والمشقّة؛ لأن المصالح المترتبة على حكم أو مجموعة أحكام أخذت بشرط شيء، وهو مراعاة تطبيق الأحكام الأخرى.

٤ - ما أفاده السيد الخميني (قدّس سرّه) بقوله:

أما فيما يتعلق بطرق الدراسة والتحقيق، فإني أعتقد بالفقه القديم والاجتهاد الجواهري، ولا أرى ترك ذلك صحيحاً... الاجتهاد بتلك الطريقة صحيح، إلا أنّ هذا لا يعني أن فقه الإسلام ليس متجدّداً... الزمان والمكان عنصران فاعلان

في الاجتهاد المسألة التي كان لها قديماً حكم. . . نفس هذه المسألة في ظاهرها يمكن أن يكون لها حكم جديد بحسب الروابط التي تتحكم بالسياسة والاجتماع والاقتصاد لنظام ما. . . بمعنى أن المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تجعل الموضوع الأول - الذي هو من حيث الظاهر لا يختلف عن الموضوع القديم - موضوعاً جديداً واقعاً، وهو يستدعي تلقائياً حكماً جديداً. . .(١).

حيث أفاد أن الموضوع ضمن ما أسماه الروابط الحاكمة في السياسة والاجتماع والاقتصاد العالمي هو موضوع جديد، لا في نفسه؛ إذ هو بحسب الظواهر هو نفسه لكن تغيير الروابط صيَّره موضوعاً جديداً، فالتغيّر في الحقيقة حاصل لهذه الروابط، فالمعدن الموجود في باطن الأرض المملوك ملكاً شخصياً، يصبح بمقتضى هذه الروابط ملكاً عامّاً تتولاه الدولة، فالأعيان هي نفسها، وما تغيّر هي هذه الروابط، وهي أشبه شيء بالحكومة في مصطلح الشيخ الأنصاري، التي تجعل لبعض النصوص حكومة وسلطة في تضييق أو توسيع دائرة بعض النصوص، فالروابط تعمل في الموضوعات الشيء نفسه، وهي رؤية تنمّ عن فهم عميق، وإدراك مميّز للوقائع، والغريب عدم وجود إشارة إليه في كلام من تصدّى لأنحاء تغيّر الموضوع في كلام الفقهاء.

وحتى الموضوع نفسه صار مما يحتاج إلى تبيين قبل الحكم بتغيّره أو عدم تغيّره، فمع تعقد الحياة وأشيائها التقنية والحقوقية والاجتماعية، لم يعد محل لما تسالم عليه الفقهاء سابقاً من أن تشخيص الموضوع يقع على عاتق المكلّف، في الوقت الذي يحتاج فيه الفقيه إلى الخبراء لمعرفة كثير من موضوعات الأحكام، وإلى الآن ما زالت عبائر البعض يشتبه عليها الفرق بين العرف والزمان والمكان، فيتكلم في أحدهما على أنه الآخر مع أن العرف غير الزمان، بل هو كباقي الموضوعات التي تتأثر بالأزمان والأحوال والأمكنة.

---

(١) البيان التاريخي للإمام الخميني (قدس سره) تاريخ ٢٢/ شباط ١٩٨٩م.

وفي مقابل تعقد الموضوعات، تحتدم جدلية العلاقة بين الحكم والموضوع تأثيراً وتأثراً، فإن القفزة النوعية لتغيّر الموضوع قد يطال القواعد الكلّية التي ما زالت في أذهان البعض عصيّة عن التغيّر، وتمثل عنده الجانب الثابت في الشريعة، وأن الذي يتغيّر هو خصوص الأحكام الجزئية المرتبطة بموضوعات تحكمها العوائد وتقلبات الزمان والمكان، خذ مثلاً قاعدة: «الناس مسلّطون على أموالهم»، فإن ضرورات الزمان تستدعي إعادة النظر فيها، وإن كانت قاعدة مستمدّة من السنّة، فلا يمكن أن نسمح لشخص ميسور بشراء المال الموجود في البلد وإهداره طبقاً لهذه القاعدة، بل يجب التعاطي مع سلطته على المال على أنها مقيّدة بالنظرة الشمولية التي تأخذ بعين الاعتبار حاجة المجتمع، وعدم وقوع الضرر فيه، وهو ما يعني عدم تضمن القواعد العامة للسنة للإطلاق الأزماني، مع إمكان أن يُفهم من الرواية، أن الناس، أي الجماعة، مسلّطون على أموالهم، أي التي تعود بالنفع على المجموع بما هو مجموع، لا بما هو أفراد، يعني تفهم على الصعيد الجماعي لا الفردي، وبالتالي يفهم منها تشريع تقييد السلطة، لا إطلاقها.

وكذلك يقال في قاعدة «من أحيا أرضاً فهي له»، لقدرة الفرد في هذا العصر على إحياء أراضي هائلة وواسعة محدثاً بذلك خللاً اجتماعياً.

وهنا نضيف «تسامحاً» نحواً آخر من أنحاء تغيّر الموضوع، وهو تغيّر نظر المجتهد نحوه، وهو ما ألحقناه بالقسم الثالث؛ إذ الموضوع قد يتّسع باتّساع الوجوه والاعتبارات، وهنا يسهل مثلاً على الفقيه المجتهد إدراك كثير من الأحكام المنصوصة التي تكون موضوعاتها في معرض تغيّر الزمان والمكان بالإهمال والأهمية بما هما اعتباران في دائرة الأحكام الولائية أو الحكومية، بعد أن كانت تعدّ من الأحكام التشريعية، وتالياً، إلغاء الحكم المنصوص كما مرّ في نحو بيع الدم والتشريح، أو التعويض كما في حال موارد الزكاة والخمس مثلاً، أو الزيادة فيها، حسبما يراه من مصلحة تتفق والمقاصد الكلّية العامة، ونحو هذا تقسيم الربا: إلى ربا القرض وربا الاستثمار، واعتبار أن ملاك الحرمة موجود في الأول دون الثاني، أو في كليهما، لكن خرج الثاني بتغيّر الزمان، ومثله الحكم بانتفاء مسؤولية

عصبة القاتل في دفع الدية لتغيّر العلاقات الاجتماعية وتطوّرها عن نظام القبيلة.

وبكلام آخر، يمكن أن يراد من أثر الزمان والمكان أثره في تغيّر الأحكام بالأنحاء السابقة تارة، وأثره في الاجتهاد طوراً آخر، وهو ما قد يُفهم من كلام الإمام الخميني (قدّس سرّه) السابق، ويمكن فهمه (أثر الزمان في الاجتهاد) بأن أدوات الاجتهاد تتغيّر بالزيادة أو النقصان، أي بالتكامل، وهو سير طبيعي للفكر، فإن الأفكار أيضاً تولد وتنمو، ولها عمر الشباب ثم الشيخوخة، فالموت غالباً، ومع تطور الأفكار في سيرها التكاملي يضاف إلى العلم مستجدّات تؤثر من قريب أو بعيد في نتيجته، وبما أن العلوم المساعدة في الاجتهاد علوم بيانية غايتها تكشُّف النصّ، واستنزاف مكامنه، وبما أن طبيعة هذه العلوم والمعارف تصادمية تعجّ بالآراء المفضية إلى انزياحات المعنى النصي، وخلخلة أساساته السابقة، وهكذا تساهم الطرق السجالية ومنظومة الأفكار في بيان الكثافة المعنوية التي يعيشها النصّ الاجتهادي، يضاف إلى ذلك كلّه الحقيقة المسلمة في تاريخ العلوم البيانية، وهي أن القارىء يعطي النص من ثقافته، تكون نتيجة كل ما سبق تطوّر أو تغيّر في المنظومة الاجتهادية، وتالياً في الاجتهاد كمشغل فقهي، وفي الفتاوى المتفرّعة عنه.

والإسقاط الذي يعطيه المجتهد من ثقافته على النصوص التي يعمل منظومته فيها، غالباً ما يحصل بطريقة لاشعورية؛ لأن شخصية المجتهد عرضة للتأثر بالعوامل التي تسهم بشكل أو بآخر في تكوين عناصر شخصيّته، فهو وليد محيطه العلمي وبيئته الثقافية، فإذا كان المجتهد يؤمن أو يعتقد في منظومته المعرفية بأن النتيجة في الاستقراء قطعية، أو تفيد قضية اطمئنانية، فإنه سيجعل لهذه القضيّة مكانة في عملية تكوين رأي فقهي، أو إذا رأى في الأحكام الإسلامية تغليب المصلحة العامة (أصالة المجتمع) على المصلحة الشخصية الفردية (أصالة الفرد) أو العكس، فإن قواعد فقهية كثيرة، ومفاهيم إسلامية عديدة ستتّسع أو تضيق حسب هذه النظرة.

أو كان ممن يغلِّب الشكلية في التأسيس مقابل من يجعل المضمون غالباً على الشكل، فالذي يرى المعاملات أحكاماً إمضائية لأشكالها، يختلف عمّن يقول إنها

إمضاء للارتكاز العقلائي الكامن فيها، فهذا الأخير سوف يعطي الحجية الذاتية لبناء العقلاء الفطري من دون حاجة إلى كاشفية رضى المعصوم، وسوف نتحدّث عن الجذور الكلامية المبنائية لنظرية المقاصد.

وتحصل، أن للزمان والمكان دوراً في تغيّر الأحكام، إما عن طريق تغيّر أحوال مصداق موضوعه التي لها علاقة بترتّب الحكم، وإما عن طريق تغيير ثقافة المجتهد بعوامل ثقافية جديدة إلى جانب العوامل الشعورية والعاطفية والاجتماعية... مع بقاء الموضوع على حاله.

وتجدر الإشارة إلى أن تبعية تغيّر الأحكام لتغيّر عين الموضوع بحيث يؤدّي إلى سلب الاسم، يعدّ من المبادىء الكلاسيكية في الفقه، ويمثل له عادة بالاستحالة التي يتساهلون في عدّها من المطهرات؛ لأن الحكم بالطهارة هنا ناشىء من تبدّل الموضوع بزوال صورة وماهية وحلول أخرى، كاستحالة الخمر خلاً، وهذا القسم لا يتضمن أي إشكالية فقهية تذكر.

أما تغير الأحكام لتغيّر الأحوال، أعني أحوال الموضوع، فهو حاصل تارة مع تغيّر كل أحوال الموضوع، وهوما يستتبع تغير الموضوع، فيساوق إذاً حكم تغير عين الموضوع، وتارة مع تغيّر بعض الأحوال، وهذه الأحوال المتغيّرة، إما محض أحوال غير منظور إليها عند تعليق الحكم بالموضوع، أو محض منظور إليها في هذه الحالة، أو مشترك، فإذا كانت الأحوال المتغيّرة من القسم الأول لم تؤثر فيما نحن فيه. أما إذا كانت من القسمين الأخيرين أثّرت إلى بدل، أي حكم آخر مترتّب على فقدان بعض الأحوال المؤثرة والرابطة للحكم بالموضوع، أولا إلى بدل، والبدل إما نصّ مذكور في كتاب أو سنّة، أو أصل عملي لا يخلو الموضوع منه في أصل الخلقة والاعتبار، وهو ما يصار إليه عند عدم وجود بدل أيضاً، هذا إذا علمت الأحوال المذكورة بالنصّ عليها دلالة، أو إيماءً، أو إشارة.

أما إذا لم ينصّ عليها واشتبهت الأوصاف والأحوال، فلا ندري أيّها له دخالة في بقاء الحكم وعدمه، وأيّها لا دخالة له، فبعضها يعرف من قرائن الأحوال

والعادات والأعراف، فيكون أمره واضحاً كقيمة الماء في الصحراء وعلى شاطىء النهر الغزير، هذا باعتبار حال المكان، أو كقيمة الثلج شتاءً وصيفاً باعتبار الزمان، وهما المثالان المذكوران في المكاسب، فإن من غصب ماءً في الصحراء، أو ثلجاً في الصيف، وأراد الردّ عند النهر أو في الشتاء لم يحكم به لاختلاف حكمهما باختلاف ما ذكرنا؛ إذ لا مالية للماء عند النهر، ولا للثلج في الشتاء، ومثل هذه الأحكام قياساتها معها، وأحوالها لا تخضع لتدخل الإرادة الإنسانية في تغييره، وهو واضح في أمثلة ما مضى حيث إن الزمان والمكان من الأُمور الخارجة عن هذه الإرادة.

إذاً، أحوال الموضوع إذا لم ينصّ على اعتبار ما له دخالة منها واشتبهت، فإن أسعفتنا قرائن الأحوال والعادات والأعراف فهو، وإلاّ فلا بدّ من استنباط العلّة بتحقيق المناط وتنقيحه، ومن ثمّ، تخريجه عبر البحث في المسالك الصحيحة للعلّة للوصول إلى المناسب الملائم أو المرسل، وبكلام آخر إثارة كل منظومة القياس كأصل أولي في الاستنباط بحثاً عن العلّة التي نحتاج، إنْ في الوجود أو العدم؛ لأن الحكم تبع لها كذلك، فمع وجود أوصاف كثيرة منضبطة نبحث عن العلّة في الحكم الذي نعلم ثبوته في هذا الموضوع الذي هو مجتمع هذه الأوصاف، ومع تبدّل الأحوال وانتفاء بعضها، نحتمل بقاء الوصف المحقّق لوجود الحكم، كما نحتمل انتفاؤه في ضمن ما ارتفع من الأوصاف بتغيّر الأزمان والأحوال، فهل نحن أمام مورد من موارد الاستصحاب لبقاء الحكم؟ وفي رأيي، من يقول بتغيّر الأحكام لتغيّر الزمان والمكان، ثم يقول بانسداد باب العلم بعلّة الحكم، وإن عرفت حكمة التشريع، ويقول أيضاً إن التغيير حاصل في الموضوع لا في المباني الاجتهادية للفقيه، مَن يقول بكل ذلك هو ملزم بالأخذ بالاستصحاب لإثبات بقاء الحكم وعدم تغيّره، وبالتالي تكون الدعوة للبحث في تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان من دون ثمرة تذكر لأقوائية قاعدة الاستصحاب بالحكومة أو الورود.

ولو تجاوزنا الاستصحاب، فلا بدَّ من القول بحجّية القياس، كفذلكة لقاعدة تغيُّر الأحكام بتغير الأزمان، لتحقق أركانه أيضاً، وأعني بالقياس هنا قياس العكس

لا قياس الطرد، فقياس العكس هو «عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره لافتراقهما في علّة الحكم».

وبكلام آخر، إن هاهنا قياساً، بيان ذلك، إن العمل على وفق مقولة تأثير تغيّر الأحوال والأزمان في الفتاوى والأحكام، ولو بفلسفة تغيير موضوع الحكم المتبوع بتغير الحكم، لأنهما يؤثّران في تغيير الموضوع فيتغيّر الحكم تبعاً، هو في عمقه وحقيقته عمل بقياس خفي مقلوب، وذلك لأن تغيّر الزمان والمكان لا قيمة له في نفسه إلاّ بمقدار تأثيره في أحوال الموضوع، أو مصداقه بتعبير أدقّ، التي هي عبارة أخرى عن الأوصاف التي تكتنف الموضوع، والتي لم يناط الحكم بها بوصف الاجتماع بما هو مجموع، بل أُنيط ببعضها، وأحدها القدر المتيقن، فإن عُلِم فهو منصوص العلّة، وإن جُهِل جرت الطرق النظرية والقواعد المرعية الاتّباع في مباحث العلل في القياس سيما بحث المناسبات للبحث عنه، وبذلك تكون علّة الحكم مستنبطة ومظنونة التعليل، فإذا تغيّرت الأحوال، فإن كانت العلّة منصوصة كان الأمر واضحاً، وإنْ كانت مستنبطة، والمفروض كذلك، كان الحكم بتغيّر الحكم تسليم مبطن بالقياس، وإلا فعلى أيّ أساس تغيّر الحكم؟

مثلاً، الشطرنج إذا أثَّر الزمان والمكان في تغيير حاله، فلم يعد آلة قمار في بعض الأحوال والبلدان، فهنا الموضوع باق، وهو هذه اللعبة المعهودة، والذي تغيّر هو وصف القمارية، وبالذات وصف الفعلية والتلبّس، لبقاء إمكان لعب القمار فيه، والحكم علّق في النص على آلات القمار، وكما هو معلوم فإن الأحكام أخذت على نحو القضية الحقيقية، وهو أعمّ من التلبّس وعدمه.

وقد يقال: إن تعريف القياس لا يشمل الحالة التي تذكرون، قلنا: إن القضية الفرع في القياس الذي أعطي له نقيض حكم الأصل مع انتفاء وصف فيه لتغير الأحوال بتغيّر الزمان والمكان يعدّ تغيّراً في الموضوع بالنظر الدقي الفلسفي؛ لأنه إما جزء داخلي أو شرط، والمركب والمشروط عدم عند عدم جزئه أو شرطه.

وإذا لم يكن المقصود النظر الدقي الفلسفي، بل النظر العرفي؛ لأن العرف

لا يرى تغيّر الموضوع إذا تغيّرت أوصاف لا يؤثر غيابها في ماهية الشيء وصدق الاسم والحقيقة عليه، إلا الوصف الذي له دخالة في ترتّب الحكم، فإن العرف يرى تغيّر موضوع الحكم بانتفائه، لكن العلّة فيه ثابتة بالاستنباط القياسي، لكونه فرعاً عُدِّيَ نقيض الحكم إليه من الأصل بالقياس، أو لكونه أصلاً ثبتت العلّة فيه بالاستنباط؛ إذ المفروض أنْ لا كلام لنا في منصوص العلّة، وكذلك لا كلام إذا تغيّرت الحقيقة والماهية والاسم أيضاً، كصيرورة الخمر خلاً والكلب ملحاً أو حقيقة أخرى، فإنه لا شكّ بتغيّر الحكم، فالخمر حرام لذاته لا لوصف فيه ينتفي مع بقاء الاسم، فالإسكار هو الوصف المنضبط، إذا انتفى ارتفع معه أن تكون هذه العين خمراً، بخلاف بعض الأوصاف كالشطرنج، فإنه إذا انتفى لعب القمار بها تبقى حقيقة الشطرنج، فيجب النظر إذن في الأوصاف التي ينتفي الموضوع بانتفائها وفيما ليس كذلك، وهو يستدعي عميق النظر في الأسماء الشرعية، والأمر يحتاج إلى ضوابط، فلو وجد من يقول إن الربا حرام لكونه معاملة شخصية يراد منها استغلال أحد المتعاملين للآخر، فإذا انتفى هذا الوصف، كما هو حاصل في المعاملات البنكية، فهل يبقى الربا رباً أو لا؟ فيجب النظر في وصف الاستغلال الشخصي المرافق لظاهرة تحريم الربا في عصر النصّ، هل له دخالة في ترتّب الحكم أو لا؟ لنعلم بعد ذلك أن الاسم الشرعي المعطى لهذه المعاملة باقٍ أو أنه انتفى؟

على أنّ لنا في تغير العناوين الأولية إلى العناوين الثانوية مندوحة عن النظر في دور الزمان والمكان في كثير من الأحكام!!!

أو سقوط الحكم إذا ربط بحكم غيره على نحو وحدة المطلوب، كما مرّ في فتوى ناصر مكارم شيرازي بسقوط حكم الذبح لانتفاء القدرة على الإطعام، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦].

كما ينبغي النظر في مصطلح الموضوع نفسه، هل الموضوع الملحوظ في الحكم هو خصوص الأوصاف الحقيقية للشيء، أو أنه أعمّ وشامل للأوصاف

الاعتبارية والمعيارية والقيمية حتى يكون مثل الأهم والمهمّ، أو كونه ذا عنوان أوّلي جزءَ من الموضوع، فإذا تغيّر من الأهمّ إلى المهم، أو من العنوان الأولى إلى العنوان الثانوي تغيّر الحكم تبعاً لذلك جملة لابتلائه بالمزاحمة؟

وهنا تزداد الأُمور تعقيداً مع عدم انضباط الأوصاف الحقيقيّة، فكيف بالأوصاف الاعتبارية؟

ثم ينبغي أن نفترض فقهاً جغرافياً يتغير من إقليم إلى آخر بحسب توزّع أحوال الموضوع وتغيّره في بعض البلدان وبقاؤها على حالها في بلدان أُخرى، فيكون للحادثة الواحدة أحكام عديدة، وهو ما يحدث صعوبة في التقنين.

كما يطرح إشكاليات أخرى مثل أننا نكون أمام فقه جديد يلغي القديم مع أن النصوص الواردة هي في أحوال الموضوع القديم قبل طروء التغيّرات الأحوالية، فهل نعلن لذلك موت النصّ بوفاة موضوعه أو مصداقه؟ وتصير موضوعات الأحكام المنصوصة هي مجموع القيود والشروط والعناوين التي أُنيط بها الحكم موجودة بالوجود التشريعي في عالم الاعتبار فحسب، وتكون الهيمنة حينئذٍ للعناوين الثانوية؛ لأن القيود والشروط والعناوين التي تشكّل بمجموعها موضوع الحكم دائمة التغيير على مصداق العنوان لتبدّل الأزمان والأحوال والأعراف.

إذا فُهم ما مضى توطئة، نقول: إن تبدّل الموضوع هو تعبير آخر عن زيادة وصف حادث، أو نفي وصف كان، والمقصود بالوصف هنا ما أُنيط به الحكم وعلق عليه وجوداً وعدماً، فلو تغيّرت كل الأوصاف وجوداً وعدماً وبقي ما هو مناط الحكم، لا يحكم بتغيّر الموضوع، وإن قلنا: إن الماهيات الشرعية مجعولة على نحو اللا بشرط لاجتماعه مع بشرط شيء وبشرط لا؛ لأن اللا بشرط يجتمع مع ألف شرط، كما قالوا في الفلسفة، فمع تغيّر الموضوع بتغيُّر جملة من أوصافه، كان أمامنا أصل وفرع، الأصل هو الموضوع قبل وقوع التغيّر والتبدّل في الأوصاف التي تشكّل بمجموعها الموضوع في الاصطلاح الأصولي. بالطبع نقصد بالأوصاف خصوص التي أنيط بها الحكم، والفرع هو الموضوع بعد تغير

الموضوع بأوصافه وأحواله، والنتيجة ثبوت خلاف حكم الأصل في الفرع وهو ما يسمّونه بقياس العكس، مع إضافة جديدة بتوسيع معناه إلى ما يشمل مطلق المخالف لا خصوص نقيض الحكم المعلوم، وإن كانت عبارتهم قد يستفاد منها هذه الإضافة الجديدة على المعنى، أو على الأقلّ لا تأباه، ولننظر في هذا القسم من القياس في كتبهم لندرك أن العلّة يجب فرض انتفائها في الفرع، وإلا لما كان حكم مخالف، والمفروض أن المنتفي أو الزائد هو جملة أوصاف، وأنّ العلة عند الانتفاء إحدى الأوصاف المرتفعة، وعند الزيادة هي العلّة نفسها بشرط لا، أي بشرط عدم زيادة أوصاف تجعل المجموع موضوعاً لحكم آخر مقرّر في الشريعة.

قال الآمدي:

أمّا قياسُ العكسِ، فعبارة عن تحصيل نقيضِ حكم معلوم ما في غيره، لافتراقهما في علّة الحكم، وذلك كما لو قيل: لو لم يكن الصومُ شرطاً في الاعتكاف، لما كان شرطاً له عند نذرهِ أن يعتكف صائماً؛ كالصلاةِ، فإنّ الصلاة لمّا لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم تكن من شرطِهِ إذا نذر أن يعتكفَ مصليًا؛ فالأصلُ هو الصلاة، والفرعُ هو الصومُ، وحكمُ الصلاة أنّها ليست شرطاً في الاعتكاف، والثابتُ في الصوم نقيضُهُ، وهو أنّه شرطٌ في الاعتكاف، وقد افترقا في العلّة؛ لأنّ العلّة التي لأجلها لم تكن الصلاة شرطاً في الاعتكاف، أنها لم تكن شرطاً فيه حالة النذرِ، وهذه العلّةُ غير موجودةٍ في الصومِ، لأنّه شرطٌ في الاعتكاف حالةَ النذرِ إجماعاً[١].

ومفروض المقام فيما نحن فيه أنّ العلّة هنا غير منصوصة، وتالياً فإننا لا نعرف إنْ كانت علّة الحكم بعد الانتفاء لوصف أو جملة أوصاف، هل فيما انتفى من أوصاف، أو أنها ما زالت في المتبقّي؟ وكما ترى فإن المورد جامع لأركان الاستصحاب، ولنعرض عنه، فإننا نفرض أنه عند تغيّر الموضوع بالزيادة أو النقيصة في الأوصاف والقيود يتغيّر العنوان، وبما أن المفروض أننا نجهل العلّة

(١) الإحكام للآمدي ٣/ ١٢٤، دار الفكر، بيروت.

فإننا حين نحكم بتغيّر الموضوع إنما نستنبط العلّة على وجه التعيين أو ضمن مجموع، وحينئذٍ لا فرق بين قياس الطرد وقياس العكس في هذه الجهة، أي كون العلّة مستنبطة.

وبذلك أضحى واضحاً كيف أنّ على القائل بتغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان الإيمان بقياس العلّة المستنبطة، أعني قياس العكس أو القياس الخفي، وكيف أنه يسير على نفس الخطوات التي يقوم بها العامل بقياس الطرد، فهو يستنبط العلّة، ويعدي مخالف الحكم كما يعدى الآخر بنفس الحكم، فهو يستنبط العلّة حين يحكم بتغيّر الموضوع مع جهله بالعلّة، على أقل تقدير يصدق هذا التحليل على بعض أنحاء الموضوع وتغيّره على وجه التحديد.

ومن جهة أخرى، وتعميقاً لهذه النقطة وتجاوزاً لها في آن، ثمّة نظر آخر إلى المسألة، لكنه لا يبعد كثيراً يتلخّص في أنه لماذا يجب البحث عن تخريج نظري لتبدّل الأحكام في المعاملات بالتوسّل بتغير الزمان والأحوال مع وجود مندوحة من كل هذا التطويل، وهي القول: إن الله تعالى لم يشرّع في باب المعاملات إلا أحكاماً عامّة، كإقامة العدل، والوفاء بالعقود، والتجارة عن تراضٍ، وأن الشريعة عند ظهورها في المجتمع العربي واجهت أشكالاً عديدة من المعاملات، تمّ إلغاء بعضها وإمضاء الآخر، بَيْد أنّ هذا الأمضاء لم يكن لأشكالها الميتة الجامدة مع تطور المجتمع وترقي المدارك الإنسانية وتعقّد نظم الاجتماع في السياسة والاقتصاد والأحوال الشخصية، إنما كان الإمضاء للارتكاز العقلائي القلب النابض بشتّى أشكال التعامل، ولذلك لا ينحصر هذا الإمضاء بخصوص عصر المعصوم، بل يشمل الأعراف كلّها شرط عدم تعارضها مع الشريعة.

وهذا الارتكاز الذي يبدي نفسه بالأعراف والعادات موجّه توجيهاً آلياً فطرياً بمؤثر تحكمي مستجمع برعاية المصالح ودرء المفاسد، بَيْد أن الفطرة كثيراً ما تحيد عن الجادة، ومع ذلك يكفيها تلكم القواعد العامة المنصوبة من قبل الشارع لتوجيهها وتصويبها وتالياً شرعنتها، لأنها قبل الشرع هي عرف، وبعد الشرع صارت شرعية بإمضاء الارتكاز السالف الذكر.

ومن أمثلة ما يتبدّل من الأعراف بالأزمان مع بقاء هذا الارتكاز: إمضاء الشارع الدية على العاقلة في القتل الخطأ المحض، والملاحظ أن الإمضاء مبني على نمط الأعراف القبلية المؤسس على الجماعة، بينما هذا الحكم لا يمكن تطبيقه في زماننا مع تشرذم الوحدة القبلية هذه.

وكذلك الحال في الغناء والموسيقى، حيث كان فيما مضى وسيلة لهوية عبثية، أما الآن فيعدّ من أهم الوسائل التعبيرية.

وكذلك الشطرنج، كان متمحضاً في القمارية، وهذا التمحض ارتفع مع تغير العوائد والأعراف، وهذا الارتكاز العقلائي يتجاوز الأدلّة القطعية المنصوصة، وحاكم عليها؛ لأنها مترتّبة عليه ومتولّدة منه، بمعنى أنه ملاحظ في اعتبارها.

ويلاحظ مع ذلك مثلاً: أن حرمة الربا لوحظ فيها المنفعة المتأتّية من القرض، ومع الاستقرار النقدي في المجتمعات القديمة كان هناك شبه اتحاد بين الكمّ النقدي والقيمة، بينما الحال الآن أن الرقم النقدي غير مرتبط بالقيمة، فمن اقترض مائة دولار بقيمة شرائية معينة محددة، وأراد زمن الاستحقاق سداد الدين، وكانت القيمة الشرائية متدنية، يمكن القول بإمكان الزيادة في الرقم حتى يساوي القيمة اعتباراً بالارتكاز العقلائي.

وكذلك حال المرأة في السابق حيث لم تكن ذات مستوى ثقافي عالي، فاعتبر أن لا تكون متولية لأمر من الأمور الخطيرة، وأن لا تُقبل شهادتها إلا منضمة، ومن الطبيعي ألاّ يكون التعامل مع المرأة التي كانت تخرج إلى الدنيا ثم إلى حفرة الوأد هو نفسه مع امرأة حالها الآن أنها تخرج إلى الجامعات والكلّيات.

وبهذا التفصيل يتبين مدى القصور في عبارة مالك: يحدث للناس بقدر ما أحدثوا، وفي عبارة ابن عابدين: اختلاف فتاوى الفقهاء اختلاف عرف وزمان لا اختلاف نظر وبرهان[1]، حيث تهمل هذه العبائر دور المنظومة الفكرية والثقافية للمجتهد في عملية تغيير الفتاوى والأحكام، باختلاف الرؤية إلى الوقائع

(١) نشر العرف ١٢٦.

والنصوص، بين اعتبارها نصوصاً مطلقة، أو نصوصاً تاريخية مرهونة بالأحوال الموجودة زمن النصّ.

فتحصّل أن ملاك الحكم في المعاملات واضح، وهو الارتكاز العقلائي، فلا بأس بالاعتماد عليه في التوسعة والتضييق، وهذا الملاك إما أن يعينه الشارع، أو يكون في معرض تبينه لو بحث عنه الفقيه، أو لا يكون في معرض تبينه أصلاً؟ ففي الحالة الأولى يجري القياس بلا إشكال، لأننا أمام نصّ معلّل، وفي الحالة الثانية أيضاً يجري القياس؛ لأن المعاملات - كما قلنا - أحكامها إمضائية، ويكون بمثابة قياس منصوص العلّة، وعليه - مع ندرة أو انتفاء الحالة الثالثة - ينحصر المنع عن القياس والنهي عنه في خصوص العبادات، وهو ما ربما يظهر من تأمّلنا للحوار المروي بين الإمام الصادق عليه السلام وأبي حنيفة، حيث الموارد في العبادات، ومع الإغضاء عن معنى القياس المنهي عنه ومعناه في العصور المتأخّرة - وهذه نقطة تسجل لنا - لا يعدّ القياس في المعاملات قياساً في الدين يخشى فيه المحق!!

وتعميقاً لموضوع الفصل ببيان آخر، إن الأحكام تارة يراد منها الأحكام المدلول عليها بالنصّ بالطرق الثلاثة للدلالة (تطابقية، تضمنية، التزامية) وطوراً يراد منها الأحكام التي يصوغها المجتهد بعد أن يتلقّى الحكم بالاجتهاد في الكلّيات الشرعية، كالعدالة، والمعروف، ومحاربة الظلم وغير ذلك، فإن مفرداتها يتلقّاها الفقيه من مقتضيات الزمان والمكان والأحوال والأعراف والتقاليد، وهذه الأحكام التي يعبّر عنها بالفتاوى، أسرع إلى التغيّر بهذه المقتضيات من القسم الأول (الأحكام الشرعية)؛ فالكلام حينئذٍ تارة في تغيّر الفتاوى (الأحكام الفقهية) وطوراً في تغيّر الأحكام (الأحكام الشرعية) لتغيّر الزمان، وعليه فالأحكام تنقسم إلى أحكام شرعية وأحكام فقهية، والأحكام الفقهية هي الفهم البشري والقراءة البشرية للنصوص التي تتضمّن مساحات شاسعة في مدلولها، والتي يمتلك الفقيه قدرة أكبر على التحرّك فيها[1].

---

(١) راجع القرافي الفروق ١/ ١٧٦، ابن عابدين، نشر العرف ١٢٥.

أمّا الأحكام الشرعية، فتارة تفيد تقنين قاعدة عامة كأوفوا بالعقود، وتارة تفيد تطبيق القاعدة، أو التكلم على حكم جزئي كالتوسعة في المجالس، وحينئذٍ ينبغي النظر في طيّاته عن القاعدة فيه؛ إذ الغالب أن الأحكام الجزئية منوطة بقواعد كلّية تندرج تحتها هذه الأحكام، لاشتراكها في التوصّل إلى مقصد شرعي كلّي عام، وفي كِلاَ الحالين لا يظهر من الأدلّة اللفظية ما يفيد تقيّد الأحكام بمقتضيات الزمان والمكان، أعني أن لسانها يفيد الإطلاق الأزماني، والخطب في هذا المجال سهل، إذ بالإمكان تقييد هذا الإطلاق بالمقيدات اللبية، لأننا نعلم من الخارج عدم إمكان جرّ هذه الأحكام إلى أزمنة مغايرة لزمن عصر النص، أو إلى بيئة مختلفة عن بيئة عصر النص.

ومع إقصاء القيود اللبّية عن هذا المجال، يظهر قصور المحاولات التي بُذلت لفذلكة الموقف بتقسيم الأحكام الشرعية إلى ثابتة ومتغيّرة، نحو ما فعله ابن القيم في كتابه «إغاثة اللهفان» - كما مرّ - وذلك لأن هذه المحاولة وغيرها، ترى الأحكام المتغيّرة في تطبيقات عمومات الأحكام التي تحوي داخل سياج مدلولاتها مساحات واسعة للتطبيق والالتزام، وتسمح للقيود العرفية والتقاليد والعادات وتطوّر العلوم والفنون بتشكيل هيكل الحكم الشرعي، هذا الحكم الذي يمتلك الثبات في عمومه دون تطبيقاته، خاصة في المجالات السياسية (الأحكام الولائية)، لكن ما هي الضابطة لمعرفة الأحكام التي تقبل التغيير والأحكام التي لا تقبل؟ كان الشيخ شمس الدين يعتقد أن الأحكام السنتية تقبل التغير لفقدانها الإطلاق الأزماني، وتعلّقها بالظروف الخاصّة، عكس أحكام القرآن فهي كلّية ومطلقة، إلا أن هذه الضابطة لا تستقيم مع التخمة الموجودة في القرآن الكريم للآيات التوصلية والوسيلية، كآية المصابرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥ - ٦٦]، حيث تظهر قدرة مقتضيات الزمان على إفراغ محتواها أمام تطوّر

تقنيات الحرب الحديثة، فلم يعد للقلّة والكثرة دور مع تطور تلك التقنيات وتكنولوجيا الصناعات الحربية، مع إمكان موافقة البعض في أن الضعف المذكور في الآية في الكيف لا الكمّ، وأن هذا الضعف المسوغ للفرار كيفي لا كمّي.

وكذلك الحال مع آية الرباط: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وهنا يمكن أن يقال: إن الأحكام الشرعية هي التي تشكّل أطراً لفراغات تسمح بالتحرّك في داخلها، وذلك كإقامة العدل ومحاربة الظلم والجهاد... بينما الأحكام الفقهية هي التي تحتلّ مواقعاً داخل هذه الأطر، ولا تشكّل إطاراً أضيق، أو تكون خارج أي إطار أصلاً، (قضية في واقعة)، وإن كان فرضاً نادراً، فهو صامت لا يفصح عن أكثر من محتواه.

وهذه الأُطر تتجسّد في المقاصد العامّة، فعلى ضوئها يمكن الكشف عن الأحكام المطلقة والثابتة، لكن من الناحية العملية، وفي مجال التحديد الإجرائي، لا يمكن ترجمة أو عكس هذه الأحكام الثابتة على لوح الواقع إلا بأشكال متقلّبة من الأحكام الجزئية المتحرّكة داخل هذه الأُطر، بحسب ما تفرضه أسباب هذا التقلّب في الواقع من تجدّد وتطوّر، وهنا لا بدّ من اعتبار الزمان نفسه من قيود الموضوع بصيغة تسامحية، نريد منها بيان شدّة ارتباط الأحكام بالوقائع، وتنفع هنا كثيراً ظاهرة التدرّج في التشريع لإفادة هذا المعنى.

ونذكر أخيراً، أن الفيض الكاشاني في (القرن الحادي عشر للهجرة) في كتاب له اسمه: «الأصول الأصلية» هو أول من تنبّه من الإمامية - على الظاهر - إلى دور الزمان والمكان في الأحكام. على الرغم من كونه أخبارياً، فأحدث بذلك تأثيراً في عملية الاستنباط، بيانه:

يرى الشيعة الإمامية أن أحكام الشريعة الإسلامية تمّ بيانها من قبل رسول الله ﷺ، ومن بعده الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وعلى مدى ثلاثة قرون.

وما وصل إلى الفقهاء وبقي لهم فهو مجموعة من الروايات غير المتوافقة، والمتعارضة في كثير من الموارد. والتعارض بين الروايات تارة يكون جزئياً، وأخرى يكون كلياً وعميقاً جدّاً. وقد لجأ فقهاء الإمامية إلى الاجتهاد واستنباط الأحكام مستندين في ذلك إلى اعتقاد في علم الكلام يقول: «إن جميع المعصومين نورٌ واحد»، ويجب تفسير كلماتهم على أساس الإلمام الكامل بجميعها، فتشكّل تدريجياً منهجٌ أُطلق عليه في كتب أصول الفقه «قواعد التعادل والترجيح».

وهذا المنهج لا يأخذ في الاعتبار - أبداً - عنصر الزمان وتغيّر الظروف والأوضاع والأحوال وأثرها في الأحكام والقوانين، إنما يدرس كافّة الأحكام والمتون الصادرة طوال ثلاثة قرون دراسة واحدة، كما لو كانت صادرة عن شخص واحد، بمعنى الاعتماد في تفسير بعضها على البعض الآخر.

والقواعد التفسيرية المذكورة والمندرجة جميعها تحت العنوان الكلّي «التعادل والترجيح» بعضها يستخدم في حالات التعارض الجزئي، مثل: قواعد «العام والخاص» و«المطلق والمقيد» و«المجمل والمبيّن» و«الحكومة والورود» وأمثالها. وبعضها الآخر يستخدم في حالات التعارض والتباين الكلّي، مثل: «القواعد العلاجية»، وهي قواعد تتيح للفقيه العلاج وطريق الحلّ في الحالات التي تتضمّن حديثين متعارضين بشكل كامل صادرين عن إمامين أو إمام واحد، ولا يمكن الموافقة بينهما أبداً، فيصبح بمقدور الفقيه - ومن خلال طرق الحل التي تهيؤها القواعد المذكورة - أن يعتبر أحد الحديثين صحيحاً والآخر غير صحيح، فيحمل الخبر الذي سلب عنه الصحة على الجعل أو على صدوره تقيّةً. وهذا الطريق سلكه العلماء الأصوليون.

وقد عرض «الفيض الكاشاني» نظرية أخرى استناداً إلى عدد من أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام التي تحوي قواعد عملية، وتقوم نظريته على أساس تغيّر الظروف والأوضاع والأحوال، ومن ثمّ تغيّر الأحكام والقوانين الشرعية.

يرى «الفيض» أن وجود أخبار تضمّ أحكاماً متعارضة لا يعكس بالضرورة

صحّة بعضها وعدم صحّة البعض الآخر، بل إن تغيّر الظروف الزمانية أدّى إلى تغيّر الأحكام. وعلى هذا الأساس، فإن كلاً منها صحيح في محلّه، وفيه حكم من أحكام الله تعالى.

ومن بين الروايات التي استند إليها «الفيض الكاشاني» نذكر الأحاديث الثلاث الآتية، والموجودة في أصول الكافي:

١ - روى الكليني عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «أرأيتك لو حدّثتك بحديثٍ العام ثم جئت من قابل فحدّثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله».

٢ - عن المعلّى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أوّلكم وحديث عن آخركم، بأيّهما نأخذ؟ فقال: «خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله»، قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّا والله لا نُدخلكم إلا فيما يسعكم»

٣ - في الكافي: «خذوا بالأحدث».

ثم يضيف الكاشاني قائلاً: «والأخير هو مقتضى وقته، فإنّ لكلّ وقت مقتضى بالإضافة إلى العمل، وليس ذلك بنسخ، فإنّ النسخ لا يكون بعد النبيّ حقّاً، والأخذ بقول الحيّ أيضاً كذلك؛ لأنّه أعلم بما يقتضي الوقت العمل به».

وبناءً على هذه النظرية تنقسم الأحكام الإسلامية إلى قسمين:

الأول: الأحكام الثابتة، وهي لا تقبل التغيير في كل الظروف.

الثاني: الأحكام المتغيّرة، وهي تتغيّر وفقاً للظروف الزمانية والمكانية.

منطقة الفراغ التشريعي (العفو):

هذا البحث من توابع مسألة تغير الفتاوى والأحكام لمقتضيات الزمان وفرع منه، ونفرده بالكلام متابعة؛ إذ لا فرق ماهوي، وبين المسألتين وشائج من القربى متين، إلا أنه يمكن التفرقة بشمول المسألة لما لا نصّ فيه بناءً على أن الأصل ليس بحكم، وإلا فعدم التفرقة متين.

وببيان آخر، إن مسألة تأثير مقتضيات الزمان شامل لما لا نصّ فيه حيث يعمل فيه بمقتضى الأصول، ومقتضى الأصل حكم، ولا تخلو واقعة من حكم، وحينئذٍ يتّحد مورد المسألتين.

على كل حال، يعدّ هذا المصطلح (منطقة الفراغ التشريعي) كتعبير من مستحدثات العصور المتأخّرة، وربما اصطلح عليه قديماً بالعفو، وهو مفاد جملة من الروايات منها: ما جاء عن النبيّ ﷺ: «**إنّ اللّهَ حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض أشياء فلا تضيعوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها**».

ومنها: ما جاء عن النبيّ ﷺ أيضاً: «**ذروني ما تركتكم**».

ومنها: ما رواه سلمان مرفوعاً: «**ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً**»، ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

ومنها ما روي عن عليّ عليه السلام: إن الله سكت عن أشياء فلا تتكلّفوها[1].

ويمكن أن يراد، أن معنى لا تتكلّفوها، أي لا تقولوا لما لم يحرمه الله تعالى حرام، وحينئذٍ لا مانع من التقنين فيما لا نصّ فيه من دون الوصف المذكور أو غيره، وسيأتي التفكيك بين وصف الإلٰهيّة والإلزام في القانون.

على أنه يمكن أن يراد جداً من قوله: لا تتكلّفوها، أن لا تشدّدوا على أنفسكم بالاحتياط الذي يوصلكم إلى تحريم الحلال!!

ويعضد هذا الاتجاه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ

(١) روى الأول الدارقطني، وحسنه النووي في الأربعين، وأبو بكر السمعاني في الأمالي، والثاني: رواه الشيخان وأحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة، والثالث: رواه البزاز، ووثق الهيثمي رجاله في مجمع الزوائد ٧/ ٥٥، والحاكم في المستدرك ٢/ ٣٧٥، والرابع: ذكره الشاطبي في الموافقات ١/ ١٠٧.

حَلِيمٌ﴾ [المائدة: ١٠١]، هذا إذا لم تكن الآية نصاً على وجود منطقة العفو في التشريع.

ومهما يكن، قلنا فيما مضى، إنه قد يفهم بجهد تأويلي أن الأدلة الشرعية تتضمّن توكيلاً شرعياً يكتسبه العقل العملي من هذه الأدلّة نفسها بترجيح الطرق للامتثال، أعني امتثال مقاصد الشرع، وهذه الطرق تعني سنّ قوانين تكتسب شرعيّتها من سند هذا التوكيل نفسه، وهو ما يسمّى بمنطقة الفراغ التشريعي، من دون أن يتضمّن الفراغ معنى سلبياً في الوقت الذي ينبغي فيه أن يحمل معنى إيجابياً، على أنه (الفراغ) تعبير تسامحي، وإلا فهو لا يصدق إلا على التصويب الأشعري.

هذا، ويبدو انحصار هذه المنطقة في المجالات التالية: الأحكام الإمضائية، الإباحة، المستحدثات والنوازل، الأحكام التدبيرية والتنظيمية، الأحكام الثانوية، التزاحم بين الأحكام في مقام الامتثال، الأحكام الإرشادية.

يقول الشهيد مطهري متحدثاً عن هذه المنطقة: «لم يتعرض الإسلام أبداً إلى شكل الحياة وصورتها وظاهرها، بل عنيت الأحكام والتعاليم الإسلامية بأجمعها بالروح والمعنى، واهتمّت بالسبيل الذي يبلغ بالبشر إلى تلك الأهداف والمعاني. لقد أخذ الإسلام على عاتقه الأهداف والمعاني وإراءَة طريق بلوغ تلك الأهداف والمعاني، ثم ترك البشر أحراراً خارج هذه الدائرة، وبذلك تحاشى أي شكل من أشكال الاصطدام بالتنمية، والحضارة والثقافة».

لكن مَن هي الجهة التي تقوم بعملية الإملاء هذا؟ للشهيد الصدر رأيان، الأول: إناطة الأمر بالحاكم، والآخر عدّه من وظائف الأمّة[1]. وسواء قلنا بأن ملء منطقة الفراغ يقع على عاتق الدولة والحاكم؛ لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أو على عاتق الأمّة لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾

---

(١) مطهري، ختم النبوة ٧٨، اقتصادنا ٧٢١، الإسلام يقود الحياة ١٩.

[الشورى: ٣٨]، أو لكليهما لكليهما، أعني كلا الآيتين لكل من الحاكم والأُمّة، فإن المحور الذي يتحكم بمسار هذا الإملاء، هي الكلّيات الشرعية والمقاصد الإلٰهيّة المبنية على رعاية المصالح، أي يملأ المجتهدون في كل عصر منطقة الفراغ بالأوفق من الأحوال حسب مقتضيات الزمان مراعاً فيها مقاصد الشريعة، ويساعد الغوص في اكتشاف العلل والملاكات الشرعية كثيراً في الاطّلاع على المقاصد، وآليّة ذلك في الفقه السني بإعمال القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وتساعد قابلية النصوص لأفهام متعدّدة على التحرّك في هذا المجال.

وحيث قلنا: إن ثمة تفويضاً شرعياً للعقل العملي بملء الفراغ التشريعي، فينبغي التسليم بقدرة هذا العقل على استنباط الملاكات، والعلل الثاوية خلف الأحكام، ونتكلّم في خصوص الأحكام الإمضائية إنْ كان ثمة، لأن الإمضاء كما سبق منّا القول، ينصبّ على الارتكاز العقلاني المنتج لموضوع الأحكام الإمضائية التي لا موضوعية لها قبلُ.

هذا، وفي الجهة نفسها يفرض السبيل إلى إملاء منطقة الفراغ التشريعي النظر الكلّي إلى الشريعة، أي رؤية بنيوية مترابطة، تنظر إلى الأحكام الشرعية ككيان مترابط، ومجموع متماسك لا انفصام له، لذا لا يعدّ التفقه المعاصر الذي يجانب النظر في المقاصد تفقّهاً، وهو لذلك، أي لفقدانه النظرة الشمولية إلى الأحكام كمجموع، يعجز عن ملء منطقة الفراغ التشريعي، وكيف يكون هذا تفقّهاً مع ضيق النظرة، وتهميش المقاصد، والحجر على النظر في العلل؟

وكيف يمكن ادّعاء الشمولية للشريعة لكل مناحي الحياة، أو القول بخلودها مع استبعاد ذلك في مجال منطقة الفراغ؟ إن الشمولية والخلود، لا يمكن أن تكون وصفاً للأحكام التي تكون في معرض التغيّر والتصرم لمقتضيات الزمان والمكان والأحوال والأعراف، إنها أوصاف لما يقبل الثبات؛ كأحكام العبادات وروحها، والأنساق الناظمة للمعاملات، أعني آليات إنتاج الحكم الشرعي، والقواعد التي تدخل بشكل أو بآخر في المشغل الفقهي التي تقف المقاصد في مقدمتها.

على كل حال، وسواء أقلنا إن التوكيل بيد ولي الأمر والفقيه العام، أو الأمّة عبر مجلس الحلّ والعقد، فلا بدّ من مستند يثبت وجود هذه المنطقة في الحقل التشريعي العام، وعلى فرض وجود هذه المنطقة، فإنها لا تملك حدوداً ثابتة كما قد يخيّل، فقد تتّسع - كما هو الغالب - لأقاليم تشريعية كانت حيوية فيما مضى، كحقل السياسة الشرعية، لكن الزمان وتغيّر الأحوال أصابها بالتصحّر التشريعي الحقوقي، فغدت جدباء عقيمة لا نفع فيها، وقد تضيق للعناوين الثانوية، هذا أولاً.

وثانياً، إذا فرغنا من تحقيق هذا المستند، يبحث في حجّية توكيل ولي الفقيه، أو الأمة لهذه المهمّة، كما يبحث في الأساس المعياري الذي يقوم به ولي الأمر، أو مجلس الحل والعقد، أعني الضابطة لملء منطقة الفراغ، واستباقاً، لا أرى غير المقاصد معياراً، وبالتبع ينجرّ البحث إلى الكلام على حجّية المقاصد والمصالح المرسلة، وعلاقة كل ذلك بالقياس، وكما ترى البحث البنيوي فيها ضرورة لا خياراً.

يبدو أن الإجابة عن التساؤل الأول لن يأخذ منّا جهداً يذكر للتطوّرات المتسارعة في حقول الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإن بوتيرة أقل في المجتمعات العربية والإسلامية، التي ما زالت مرتبطة بقيم مفاهيم أوسطيّة تمنعها من التطوّر والانعتاق في الاجتماع السياسي والمدني.

بيد أن هذا جواب بالنظر الأوّلي، ولا بدّ من فذلكة القضية من الناحية التشريعية، وهي الناحية التي لا يكفي فيها مجرّد الاستحسان العقلي السريع، بيان ذلك:

إن الأحكام الشرعية الخمسة، تغطّي كامل مساحة السلوك الإنساني، والمكلّف الذي يكون محلاً للحكم تمثل الأحكام الإلزامية بالنسبة له جزءً يسيراً، بينما باقي المساحة ميدان لعمل الأحكام غير الإلزامية على غير مذهب الكعبي القائل بوجوب فعل المباح لمقدميّته لترك الحرام، وبعموم التعليل يدخل مطلق غير

الإلزام، وهو ما يؤدي إلى ثنائية التقسيم للحكم (الوجوب/ الحرمة)، وعلى غير مذهب من يجعلها أربعة بإخراج الإباحة؛ إذ لا كلفة فيها، فكيف تكون من أقسام الحكم التكليفي؟ ودخولها في كلام الأصوليين مسامحة، أو تغليباً، أو لأنه كثيراً ما ترد الإباحة في لسان الروايات بأسلوب إفادة الأقسام الأخر، كالإباحة بعد الحظر، وإلا فهي ثابتة قبل ورود السمع.

والسؤال هنا، هل يستطيع الإنسان أن يقنّن لنفسه في منطقة العفو أو الفراغ، فيشرع أحكاماً يوجب بها على نفسه، أو يحرم بها على نفسه، أو أن المفروض أن الإنسان فيها بكامل حرّيته؟

بداية، يجب أن نذكر جوهر العلاقة بين الحكم وموضوعه من جهة، وهو ما بحثناه، أو نبحثه في أثر الزمان والمكان على تغيّر الأحكام، وبين الحكم ومتعلّقه من جهة أخرى، وهنا تتحكّم الأحوال والأزمان والأمكنة أيضاً في نوع العلاقة هذه؛ لأن تنجز الأحكام أنيط بجملة أسباب وشروط وقيود، فتغيّر أحوال المتعلق أو الموضوع، يسمح بتعاور الحكم بأقسامه، وتحدّد نوعية علاقته بالمكلّف الذي جعلت الشريعة له سلطة على الأسباب الشرعية، فله أن ينشأ الوجوب فيما ليس بواجب في أصل الشرع، ومثاله المشهور إيجاب شيء بالنذر، أو بإنشاء أسباب وجوبه كتحصيل الاستطاعة للحجّ، ومن بديهيّات الشريعة وضعها أسباباً لطروء الإباحة على الأحكام الإلزامية، كالرخصة، والحاجة، والضرورة، والحرج، والمشقّة، والاضطرار، والنسخ وأسباب أخرى، يضاف إليه الإباحة الأصلية (البراءة) عند من يقول إن الأصل في الأشياء الإباحة، كما يضاف أيضاً الإباحة الطارئة نحو الأمر بعد الحظر.

وكذلك من مظاهر توارد الأحكام على الموضوع الواحد، ما أشار إليه الشاطبي عند تقسيمه المباح إلى ما يكون ذريعة إلى الحرام فيحرّم، أو إلى الواجب فيجب، وإلى ما لا يكون ذريعة فيبقى على الإباحة المطلقة، وفي تقسيم آخر له للمباح، أنه قد يكون مباحاً بالجزء، ومطلوباً أو مندوباً بالكل.

فليست علاقة الحكم بموضوعه أو متعلقة إستاتيكية جامدة سكونية، بل هي علاقة تتمتّع بمرونة متناهية بالتسلّط على أسبابها تارة (الحيل الشرعية) أو بتغيّر الأحوال والأزمان، وهل تشمل هذه الخصوصية الأحكام القطعية، أو تختصّ بالظنّية، نظر!! قالوا مثلاً، لوليّ الأمر أن ينقل الوجوب إلى الإباحة أو التحريم والتعاكس في الأحكام، كل هذا فيما لم يرد فيه نصّ قطعي أو إجماع، إنما كان الحكم ظنّياً مبنياً على الاجتهاد بمقتضى القرائن والإمارات، يقول الشهيد الصدر (قدّس سرّه):

وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أُولي الأمر، تضمّ في ضوء هذا النصّ الكريم كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدلّ على حرمته أو وجوبه... يسمح لولي الأمر بإعطائه، صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً. وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حقّ ولي الأمر، الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه؛ لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامّة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكّل منطقة الفراغ.

وفي موضع آخر، يقرّر أن الذي يتصدّى لملء منطقة الفراغ مجلس تشريعي يقول: ينبثق عن الأُمّة بالانتخاب المباشر مجلس أهل الحلّ والعقد، تكون وظيفته ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة، وهو يكون في حالة عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب، وتسمّى مجالات تلك القوانين منطقة الفراغ[1].

أما عن التساؤل الثاني، أعني حجية التوكيل، فالظاهر أن المصدر الأساسي لحجّية التشريع ضمن منطقة الفراغ هو ممارسات الرسول ﷺ، والأئمّة عليهم السلام،

---

(١) اقتصادنا، ٦٥٣ - ٦٥٦، الإسلام يقود الحياة ١٩.

فالمعلوم أن الرسول قد منح كثيراً من الحوادث صفة تشريعية، وملأها بالتشريعات والتدبيرات الإجرائية، يريد القائل بوجود منطقة الفراغ أن يقول إنها لا تمثل ثوابت تشريعية، وليست عناصر غير قابلة للتغيير، وعدم مراعاة هذا الجانب فيما كان يصدر عن الرسول ﷺ أدّى إلى النظر إلى النصوص التشريعية نظرة مطلقة ثابتة.

تفسير ذلك: إن كل فكرة تكتنف في خصائصها النزوع إلى التعالي والتجرّد والإطلاق والثبات، حتى في أعمقها إيغالاً في الجزئية، وهو أمر أكثر بياناً في قضايا الفقه، وقد تنبّه إلى هذه الخاصيّة في قضايا الفقه العلاّمة ابن خلدون في مقدّمته، في الفصل الثاني والأربعون، الذي عنونه في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، قال:

«والسَّببُ في ذلك أنهم معتادون النظرَ الفكريّ والغَوصَ على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدَها في الذِّهن، أُموراً كليّةً عامةً؛ ليُحكمَ عليها بأمرٍ على العموم، لا بخصوصِ مادَّةٍ ولا شخصٍ ولا جيلٍ ولا أُمَّةٍ ولا صنفٍ من الناسِ. ويطبِّقون من بعد ذلك الكُلّي على الخارجيَّات. وأيضاً يقيسون الأُمور على أشباهها وأمثالها، بما اعتادُوهُ من القياس الفقهيِّ، فلا تزال أحكامُهم وأنظارُهم كلُّها في الذِّهن، ولا تصيرُ إلى المطابَقة إلا بعد الفراغِ من البحث والنظر، أو لا تصيرُ بالجملة إلى مطابقةٍ، وإنما يتفرَّغُ ما في الخارجِ عمّا في الذهن من ذلك؛ كالأحكام الشرعيَّة، فإنها فروعٌ عما في المحفوظِ من أدلّةِ الكتاب والسُّنَّة، فتطلُبُ مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقليَّة، التي يُطلَبُ في صحتها مطابَقتُها لما في الخارج، فهم متعوّدون في سائرِ أنظارِهم الأُمور الذِّهنيّة والأنظارَ الفكريَّة لا يعرفونَ سواها. والسياسة يحتاج صاحبُها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأَحوال ويتبعُها، فإنها خفيَّةٌ. ولعلّ أن يكون فيها ما يمنعُ من إلحاقِها بشبهٍ أو مثالٍ، وينافي الكُلّي الذي يحاوِلُ تطبيقَه عليها».

وقد ساعد على هذه النظرة السطحية قصور المعرفة بكون الرسول حاكماً وولي أمر، إضافة إلى كونه مبلغاً ونبياً، فإن عدم الالتفات إلى هذه الناحية، أوقع

الفقه الإسلامي المعاصر في الجمود الذي يرزح تحته؛ لأن تفسير النصوص حينئذٍ سيكون بشكل خاطىء مجرداً عن ظروفها.

وهنا لا بدَّ من عملية فرز للنصوص التي تحكي تشريعاً عاماً كلياً عن التشريعات الإجرائية، لئلا نحرم أنفسنا من فرصة الاستفادة منها في منطقة الفراغ المدعاة، وأهمها صلاحيات الدولة وأجهزتها، والمزج بين كِلاَ التشريعين في عالم النصوص يوقعنا في تخبّط، كما هو حاصل فعلاً.

بَيْد أن هذا التنظير مطالب بالتمييز بينه وبين من يقول بعدم حجّية السنّة من الناحية العملية والتطبيقية، ويبدو أن لا تمييز بينهما، إن القول بمنطقة الفراغ صورة مخفّفة عنها.

على كل حال، قلنا: إن التساؤل الأول مع ارتفاع حرارة الأنشطة الأخرى للحياة يعدّ ضرورة لا خياراً، يعني أنه يجب أن نفرض وجود منطقة فراغ حتى يتسنّى لنا ملء الشواغل التشريعية في حياة المسلمين، وفي مختلف مجالاتها، لكن البعض لم يكتفِ بهذا القدر وحاول أن يثبت منطقة الفراغ هذه، بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وذكر في وجه الاستدلال: إن الله تعالى غاير في هذه الآية بين طاعة الله وطاعة الرسول، ولم يغاير بين طاعة الرسول وبين طاعة أولي الأمر، بل عطفها على طاعة الرسول، وكرّر الفعل أطيعوا ليدلّ على التغاير المدعى، ومعنى ذلك أن طاعة الرسول فيما يبلغ عن الله ليست طاعة له إنما هي طاعة لله، وإلا لم يكن لها مورد، فيتعيّن أن طاعة الرسول وأولي الأمر، تكون فيما ينشئان من أحكام إجرائية، والانقياد لهما فيما يتولّيانه من شؤون الولاية العامة (الأحكام الولائية والحكومية).

لكن في هذا التوجيه للآية نظر؛ لأنه من المعلوم أن السنة تنقسم إلى إمضائية، وتأسيسية، وتفسيرية، فيحتمل أن السنة الواردة عن الرسول بأحد أقسامها، أو كلّها مجتمعة مصداقاً للآية، ولا ملزم والحال كذلك لاعتبار السنة مجرّد أحكام إجرائية، وكما قلنا هذا كلام يساوق نفي حجّية السنّة، وافتراض جهة

كونه نبياً مبلّغاً وجهة كونه ولي أمر وحاكماً، محض تحكّم، وربما يكون مغزى طاعة أُولي الأمر دليلاً على لزوم حفظ النظام العام، فيكون موضوع طاعتهم من سنخ غير سنخ طاعة الرسول ﷺ، ومن المعلوم أنه إذا ورد الاحتمال سقط البرهان.

وفي الجهة نفسها، ذهب الشيخ شمس الدين إلى اعتبار نصوص الكتاب ذات إطلاق أحوالي وأزماني. أما السنة، ففاقدة للإطلاق الأزماني فضلاً عن الإطلاق الأحوالي، وهو ما يعني أن السنّة مجرّد تدبيرات مؤقتة إدارية وتنظيمية[١]، فتوزيع سهم المؤلّفة قلوبهم حسن في زمن ضعف الإسلام، كما أن أشكال التصدّق المطلوب في الإسلام والمتمثّلة بالتمليك، لا ملزم له في عصرنا الحاضر؛ إذ يمكن ممارسته بشكل مختلف وأفضل نحو التصدّق بتأمين فرص العمل والتعليم وغيرهما، فإنها من أفضل الصدقات في زماننا، حيث لا يؤدّي إلى تكتّل جيش من المتسوّلين والكسالى!! وفي المثل الصيني: بدل أن تعطي الفقير سمكة علّمه الصيد، وهكذا. . . لكنّا لا نعرف نكتة انحصار تغيّر الأحكام بالأزمان بالسنّة دون الكتاب، والحال أن كثيراً من أحكامه قد تأثر بالزمان، مثل أحكام الرقّ، ومضمون آية المصابرة - كما مرّ - مما يؤكّد أهمية تغيّر الروابط الحديثة التي تحدّث عنها الإمام الخميني (قدّس سره)، فالآية يفهم منها أن تغيّر الحكم ليس بالضرورة مبني على تغيّر الموضوع بمعناه التقليدي، فقد يكون هذا الأخير على ما هو عليه، لكن الحكم يتغيّر بتغيّر الظروف مع ذلك.

وكما ترى، لسنا بحاجة، على مسلك الشيخ شمس الدين، إلى تغيّرات الزمان والأحوال لإسقاط اعتبار النصوص السنتية بالتماس التغيّرات هذه؛ إذ إنها من أوّل الأمر لم ترد على نحو الإطلاق الأزماني، فحالها حال الواجب المؤقّت، ولسنا بحاجة إلى البحث في أن الزمان هل له تأثير في الأحكام أم لا؟ إذ إنها تنتهي بمجرّد انتهاء الوقت وانقضائه. وإذا كان الأمر كذلك، هل عليَّ أن أخشى المناداة

(١) مجلة المنطلق، عدد ١١١.

بتعطيل النصوص المساوق عملياً لنفي حجّيتها؟ هنا نرى لزاماً تعميق مفهوم الإنساء الوارد في القرآن الكريم، هذا المفهوم الذي سلبت منه حيويته وفاعليته لأسباب تاريخية، لا فكرية، حين كانت الرتابة في الأنماط الاجتماعية والسياسية والفكرية هي السائدة، وكان من الطبيعي معها أن تبقى كثير من المفاهيم مهمّشة، أما وقد تسارعت حركة الحياة ومظاهرها بصورة جنونية، تحتّم أن تبعث تلك المفاهيم الثرية من مكامنها، ولأن العرف السائد في عصر النص غير العرف الذي نحيا، وجب الخروج عن النصوص التي أُنيط الحكم فيها بالعرف في زمن النصّ، وفي ذلك يقول القرافي: إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة بالدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد ويتغيَّر الحكم عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد[1].

ويبدو أن مسألة تولّي الحاكم أو الأمة مسؤولية ملء منطقة الفراغ، والضلوع بمهمة التشريع الثانوي موضع وفاق بين علماء السنّة والشيعة مؤخّراً، ورأينا كيف أن هذا التفريع حاصل من الاعتقاد بانقسام شخصية المعصوم - إلى جهتين: مبلغ وحاكم، تتكفّل الأولى تبليغ العناصر الثابتة، وحاكم يضع العناصر المتحرّكة، فالحاكم أو الأمة امتداد لهذه الولاية والحكومة التي للمعصوم. البعض يمكن أن يتمسّك بما ورد عن الرسول: من أن السلطان ظلّ الله على الأرض، وبما ورد عن عليّ أيضاً أنه لا بدّ للناس من إمارة برّة كانت أو فاجرة، وبما ذكره كثير من الفقهاء كابن تيمية الذي عدَّ ولاية الناس من أعظم واجبات الدين، وما ذلك إلا لخصوصية وضع العناصر التشريعية المتحرّكة، وهو صريح عبارة الشهيد الصدر: «ما لم يوجد حاكم، أو جهاز حاكم يتمتّع بنفس ما كان الرسول الأعظم يتمتّع به من صلاحيات بوصفه حاكماً، لا بوصفه نبياً لا يتاح ملء منطقة الفراغ»[2].

---

(١) الإحكام للقرافي ٢١٨.

(٢) اقتصادنا ٦٥٦.

وذكر القرافي بعد تمييزه بين القضاء والفتيا والإمامة بأن القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلّة، وأن تصرّف الإمامة الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حقّ الأُمّة، وهي غير الحجّة والأدلّة، قال: إن الله تعالى جعل للحكّام أن يحكموا في مسائل الاجتهاد. . . وهو حكم الله في هذه الواقعة. . . وهي كنصّ من الله تعالى.

ثم قال: والحاكم نائب الله في الأرض خلافة عن نبيّه، فإذا أنشأ حكماً مما يقبله ذلك المحل، تعيَّن فيه، ووجب الإذعان له. ويقول: وإذا حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد، يُرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغيّر فتواه بعد الحكم عمّا كانت عليه على القول الصحيح من مذهب العلماء[(١)].

وهل للحاكم سياسة سنّ قوانين تمنع الفوضى في تطبيق الحقوق والأحكام؛ كالطلاق، وتعدّد الزوجات، وزواج المتعة، وقطع يد السارق للإفساد؟ قد سبق القول في حدود تصرّفه والأثر العملي المترتّب عليه، عند البحث في نظرية التعسّف في ممارسة التشريع.

وتبرز أهمية الحاكم في قيامه بمسؤولية السياسة الشرعية، وهي - كما عن ابن عقيل الحنبلي - ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي[(٢)]. وتجب طاعتهم (أولي الأمر) في المباح، وسواء أقلنا باشتراط الاجتهاد للإمام الأعظم، أو عدم الاشتراط، حيث يمكنه الاستعانة بالعلماء المتخصّصين، فإن سلطته مقيّدة في مجال تغيير الأحكام بما لا يتنافى مع التشريع الإسلامي، والأصل هنا أن الأحكام المستجدّة على أساس المصلحة، تكون على طبق الشرع بمعنى أن لا يوجد نصّ يخالفها، لا أن يوجد نصّ يوافقها، ومنوطة أيضاً، في المجال نفسه برعاية المصالح ودَرْء المفاسد، والأسباب الشرعية الأخرى إنْ كان ثمّة، وإلا فلا تصرّف

(١) القرافي، الإحكام ٥٦، ٨٠، ١٢٩، ١٥٧، الفروق ٢/ ١٠٣. تهذيب الفروق ١١٤.

(٢) أعلام الموقعين ٤/ ٣٧٢، الحصكفي في رد المحتار ٤/ ٣٦٩، تفسير الألوسي ٥/ ٦٦.

له بالرعيّة، أو الأحكام في الدائرة المتغيّرة[١]، ورعايته المصالح فرع علمه بأن الواجب بالدليل الظنّي، حين كان واجباً كان مقترناً بصفة تقتضي هذا الوجوب، وكذلك في الحرمة والإباحة، وفرع عنايته الخاصة بالمفاهيم الإسلامية التي تقوم بدور الإشعاع على النصوص التشريعية العامّة، وتموينه بنوعية التشريعات التي يجب أن يملأ بها منطقة الفراغ.

هل يجب أن أنبّه إلى دلالة النصوص التي نقلناها عن القرافي وغيره على نظرية ولاية الفقيه العامة، وخطأ من اعتقد أن النظرية فرز خاص متفرّع عن نظرية الغيبة؟ في الواقع فإن بناء نظرية ولاية الفقيه العامة على أصول غير الشيعة، أمر لا يعود إلى خصوصيات مذهبية، إذ تفي القواسم المشتركة، وسيأتي.

على كل حال، ذكروا نماذج لاستعمال ولي الأمر سلطته في نطاق منطقة الفراغ، تسالموا مسبقاً على إدراج الأحكام الواردة فيها في نطاق تصرف الرسول، أو المعصوم بما هو حاكم، لا بما هو مبلغ حيث المورد محكوم لتغيّرات الأزمنة والأحوال.

منها: نهي النبيّ ﷺ عن بيع فضل الماء والكلأ مما يملكه الإنسان، قالوا: إنها لضرورة زمانية ومكانية، وإلا فقد أفتوا بالجواز.

ومنها: المنع الوارد على بيع الثمرة قبل نضجها لشيوع التخاصم المتأتّي منه، وقد أجازه الفقهاء أيضاً.

ومنها: أمر عليّ عليه السلام مالك الأشتر بتحديد الأسعار مع أن الأصل المنع، وكذلك فرضه الزكاة على الخيل، مع أنه ليس من الأعيان التسعة.

ومنها: عدم إقامة الحدود في أثناء الحرب، والمنع من تزوّج الكتابيات، على أننا ذكرنا وقائع كثيرة فيما مضى، وغيرها مذكور في غير هذا الكتاب.

والإنصاف، وجوب البحث عن مستند جواز تغيّر الأحكام من القرآن والسنّة الصحيحة لا من أقوال الصحابة وممارساتهم، وهنا ينبغي النظر في التصرّفات

---

(١) ابن نجيم، الأشباه، القاعدة الخامسة ١/ ١٥٧.

العمرية المخالفة لنصوص الكتاب والسنّة، بدل جعلها دليلاً على المشروعية، وإلاّ فلماذا هذه الازدواجية في الحكم، ولماذا هذا التشنيع على الطوفي ونظريته، والحال أنه موافق للسلوك العمري في مبادئه النظرية؟

ومهما يكن، فقد رأينا أن منابع الأحكام الحكومية والولائية في ملء منطقة الفراغ والعفو، والتي أنيطت بالحاكم أو بالأُمّة، أو بهما، هي المصلحة ولا يضير وصفها بالمرسلة، وقياس الأولوية الذي يفيد أن الشريعة جعلت للمكلّف أن ينشىء الوجوب فيما ليس بواجب في أصل الشرع بالنذر، أو بإيجاد أسباب الوجوب كالاستطاعة والشروع بالنفل، فإنه بمجرّده تنقلب النافلة واجبة الإتمام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣] عند بعض وغير ذلك، «وإذ نعلم أنه تقرّر أن الله تعالى جعل للمكلّف فعل ذلك، وإن كان عامياً جاهلاً، فأولى بأن يجعل ذلك للحكام مع علمهم وفضلهم»(١)، إلا أن ذلك للحكام مع مراعاة الأزمان والأحوال والأعراف، كما مرّ عن ابن عابدين.

غير أن هذا الاتجاه يعارضه نصوص وردت في أبواب صفات القاضي، تفيد أن الله تعالى لم يكل أمر شيء إلى أحد من خلقه، فمن ذلك ما روي عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن محمّد بن الفضل، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال: وإنّ الله لم يجعل العلم جهلاً، ولم يكل أمره إلى أحد من خلقه لا إلى ملك مقرّب ولا نبي مرسل، ولكنه أرسل رسولاً من ملائكته فقال له: قل كذا وكذا! فأمرهم بما يحبّ ونهاهم عمّا يكره، فقصّ عليهم أمر خلقه بعلم، فعلم ذلك العلم وعلّم أنبيائه وأصفياءه من الأنبياء والأصفياء، إلى أن قال: ولولاة الأمر استنباط العلم وللهداة.

وحملها على إرادة الاستقلال بالتشريع متعيّن، وإلا فالرواية نفسها تفيد أن لولاة الأمر استنباط العلم وللهداة... يعضده ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام:

(١) القرافي، الإحكام، السؤال الثاني.

إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا. وعن الرّضا عليه السلام مثله[١].

فما نحن فيه خارج تخصّصاً لا تخصيصاً، لأن التشريع ضمن منطقة الفراغ لا يتضمّن إعمالاً للهوى، بل هو إعمال لكلّيات الشريعة بعد انطراحها في الزمان والمكان داخل هذه المنطقة، التي هي المرآة للواقع، تعكس وبأمانة تقلبه وتغيّره.

وهل الأحكام الصادرة عن وليّ الأمر، أو مجتهدي الأُمّة وفقهائها أحكام إلٰهية؟ هذا ما يُفهم من كلام القرافي الآنف الذكر، وقد يقال ذلك استناداً إلى قاعدة أن الأمر بالشيء أمر بلوازمه، فإذا كان الله تعالى هو من أمر ولي الأمر وفقهاء الأمة بملء هذه المنطقة بالأحكام الزمانية والتدبيريّة، فيعني أن ما يصدر عن هذه الجهة المولجة بذلك هي أحكام إلٰهية لمكان هذا الأمر، نظير من استدلّ على عدم ضمان من اختار التصدق باللقطة بعد التعريف سنّة بأن الشارع هو من سلطته على إتلافها حكمياً، فكيف يوجب عليه الضمان؟

وربما هذه هي النكتة في تعبير السيد الخميني (قدس سره) في «التحرير» بالواجب العقلي في مقابل الواجب الشرعي، حينما يقول مثلاً: إن ما يلحق الضرر بالإنسان هو حرام عقلاً، وذلك لمكان الملازمة، لأنه في الواقع لا يوجد وجوب عقلي، أو تحريم عقلي، بل يوجد حكم بالوجوب الشرعي للعمل بالحكم العقلي القطعي، نظير نذر صلاة الليل، فهي لم تصر واجبة في نفسها، هي ما زالت مستحبّة، لكنها وجبت لوجوب الوفاء بالنذر، وهذا الرأي مقابل من يقول: إن صلاة الليل تصير واجباً شرعياً بالنذر.

وكذلك الأعراف المستحدثة والتشريعات المرافقة لها، تصير واجبة شرعاً بنفس وجوب الرجوع إلى أدلّة العرف.

وفي مقام الجواب عن هذا التساؤل نشير إلى ابتناء المسألة على جواز التفكيك بين وصف الإلزام ووصف الإلٰهي وعدمه، وهو ليس بعزيز، يعني هل

---

(١) الوسائل ١٨/ ٢١، ٤١.

يمكن وجود أحكام إلزامية في حياة الأُمّة خارج حظيرة الأحكام الإلٰهية أو لا؟

بدايةً لا بدَّ من الإشارة إلى أن الإلزام ليس صفة لازمة للأحكام الإلٰهية في مثل الإباحة والكراهة والاستحباب، والإلٰهية صفة تلزم الحكم الذي يصدر من الله تعالى بواسطة المعصوم، لذا لم ندرج فيما مضى، الأحكام الفقهية في عداد الأحكام الإلٰهيّة، لأنها الفهم البشري للنصوص المقدّسة، مع أن الأحكام الفقهيّة إلزامية في الجملة، وإنْ كانت تستمدّ إلزامها من هذه النصوص، وكذلك حال الأحكام الزمنية التدبيرية التي تقع في دائرة منطقة الفراغ تكون إلزاميّة ولا تكون أحكاماً إلٰهيّة، ولا ضير حينئذٍ من عدِّ أصول كثيرة غير منصوص على اعتبارها صراحة، كأصل المصالح المرسلة وأصل سدّ الذرائع والقياس والاستحسان، وما شابه، من أصول استنباط الأحكام التدبيرية في مجال الفراغ التشريعي، وإن لم تكن من أصول الاجتهاد في أحكام الشريعة الإلٰهيّة، وربما هذا كان مقصود مالك من قوله: الاستحسان تسعة أعشار العلم، حيث إن مجرى الاستحسان الترجيح بالعرف والمصلحة[1].

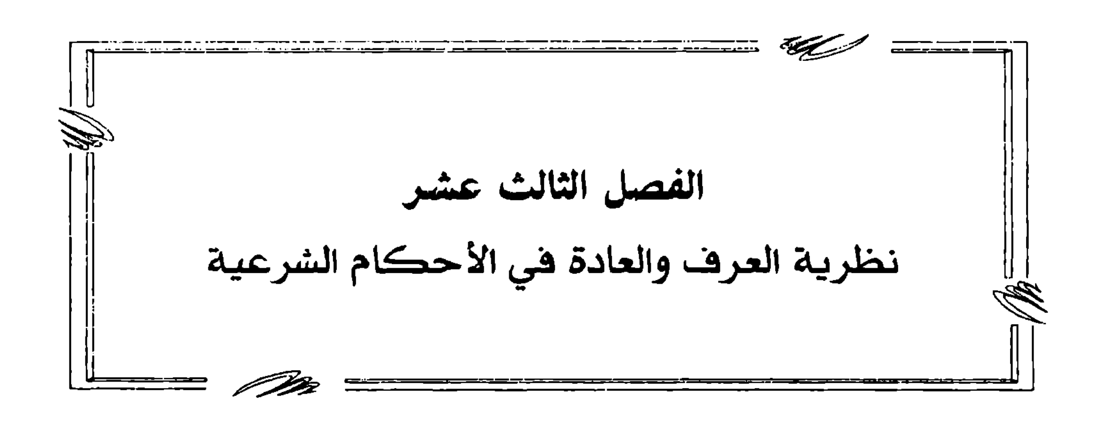
وبذلك يؤول النزاع التاريخي إلى مجرّد نزاع لفظي؛ لأن أهل السنة لا يجرون هذه الأصول إلا في هذا المجال، وذلك حين تعوزهم النصوص، فلماذا هذه الحساسية المفرطة تجاه المبدأ المروي في طرقهم: أنتم أعلم بأمور دنياكم، في حديث مشهور عندهم، ما دام أن منطقة الفراغ تدبيرية دنيوية؟

ويمكن الانتصار لأصل المطلب بما جاء في القرآن الكريم من إمكان الإذن بالتشريع، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ

(١) الإمام شمس الدين، منطقة الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج عدد ٣ السنة الأولى، الشاطبي، الموافقات ٢/ ٣٠٧، الاعتصام ٢/ ٣٢٠.
وربما لأجل ذلك ذكر الشيخ الأنصاري بأنه «لو بني على عموم هذه القاعدة (لا ضرر) لحصل منه فقه جديد، الفرائد ٢/ ٥٣٧، والقاعدة وإن كانت ظنية كونها خبر آحاد، إلاّ أنها قطعية لدخولها تحت أصل قطعي.

حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، فهي ناطقة بإمكانية أن يأذن الله بالتشريع لأنفسنا، إلا إذا كان في التعبير إيغال على نسق قوله تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [البقرة: ٦١]، والسقف لا يخر إلا من فوق، وقتل الأنبياء لا يكون إلا بغير الحقّ، فالقيد لا يكون احترازاً حينئذٍ عن أمر ممكن الوقوع أو الحدوث، فيكون الاستدلال ضعيفاً لهذا الاحتمال.





الفصل الثالث عشر
نظرية العرف والعادة في الأحكام الشرعية

ومن مصادر الاستنباط الفرعية، والتي تشكّل نظرية المقاصد عمودها الفقري، وأساس اعتبارها الشرعي، قاعدة العرف والعادة، وهي من القواعد المرعية في الفقه والقضاء والقانون، يضاف إليه اتّساقها مع قواعد فقهية أخرى، كقاعدة رفع الحرج والمشقّة، ومراعاة الضرورة واليسر على العباد من جهة أن العمل الآلي، هو أنسب طريقة يستجيب بها الإنسان للمثير الخارجي، على حدّ تعبير ول ديورانت[1]، وقد أدرج الأصوليون قاعدة العرف ضمن المصادر الشرعية لما لا نصّ فيه على الخصوص، وأهمّ العناصر المكوّنة له، قضاء المحاكم، وتوجّه الحاكم قولاً وعملاً.

العرف والعادة في اللغة والاصطلاح:

ينبغي بداية بيان معنى العرف في اللغة والاصطلاح، وبالرجوع إلى المعاجم المعتبرة، نجد أن العرف على معانٍ عديدة، أقربها إلى الاصطلاح، أن العرف هو المألوف المستحسن.

أمّا في الاصطلاح، ففي المستصفى: إنه ما استقرّ في النفوس من جهة العقول وتلقّته الطباع السليمة بالقبول، وما ذكر من تعريفات لا تخرج عن هذا

(١) قصة الحضارة ١/٤٩.

المضمون، خلا التعريف الوارد في المدخل الفقهي للزرقاء: الأمر المتكرّر من غير علاقة عقلية وقد جعله تعريفاً للعادة وهو للعرف أيضاً، مع القول بالترادف[١].

وتعريف الغزالي إنشائي بحت، وأبعد ما يكون عن الفنية المنطقية، وبالأخصّ من حيث الاطّراد والانعكاس، وإن كان معرفاً من وجهة عامة، ثم هو تعريف لنوع خاص منه، وهو العرف الذي شهد الشرع بقبوله (عرف شرعي) ولنوع آخر، وهو العرف المرسل حيث لم يشهد له الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويبقى القسم الثالث خارجاً وهو ما شهد الشرع بإلغائه.

وعلى أيِّ حال، هذا هو التعريف المشهور، وهو وإنْ كان لفظيّاً، إلا أنه يمكن أن تستخرج منه بعض أركان العرف، ولنذكر أركانه أولاً والتي تمثل بمجموعها الركن المادي في اصطلاح القانون، مقابل الركن المعنوي، وهو الاعتقاد بلزوم هذا العرف:

١ - وحدة الموضوع.

٢ - تكراره عملًا أو قولًا تكراراً يصيّره عادة.

٣ - وأخيراً، أن يكون الموضوع إرادياً لا يمتّ إلى الطبيعة الغريزية أو الفطرية بصلة.

فالاستقرار في النفوس الوارد في التعريف، مدين لاجتماع هذه الأركان، وإذا أردنا الدقّة، فإن هذه الأركان هي أركان للعادة، وكونه عرفاً نتيجة لتحقّقها، لا مساوق لها حدوثاً، وإن اتّحدا بقاءً، ومن هنا افترقت العادة عن العرف، فالاعتياد أولاً، واتّصافه بالعرف ثانياً حدوثاً، أو بهما بقاءً، خلافاً للزرقاء في المدخل الفقهي، حيث اعتبر النسبة بينهما العموم مطلقاً، يدلّك على ما نقول، تعريف العادة في اللغة، فهي مشتقّة من العود، أي التكرار، وهو الدأب والتكرار

---

(١) المستصفى ٢/ ١٣٨، رسالة ابن عابدين، نشر العرف ضمن رسائل ابن عابدين، الزرقاء، المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٣٨.

والمداومة، فكل ما تكرّر حتى صار يفعل من غير مشقّة وكلل وجهد فهو عادة، وكذلك معناها في الاصطلاح، كما في شرح التحرير، ومنه أخذ الزرقاء تعريفه الآنف الذكر: هي الأمر المتكرّر من غير علاقة عقلية[١]؛ لأن التكرار فيها تلازم عقلي، وليس عادة، كالعلاقة بين العلّة والمعلول، هذا على غير مذهب الغزالي في الفلسفة، حيث نفي العلاقة الضرورية بين العلّة والمعلول، وأرجعها إلى العادة التي أودعها الله تعالى في الطبيعة.

أقول، خلافاً للزرقاء، وخلافاً لابن عابدين في رسالته المشهورة، حيث ذهب إلى اتّحاد العرف والعادة مصداقاً وتغايرهما مفهوماً، فهما مترادفان عنده، وتبعه على ذلك ابن نجيم والزهاوي، وذهب ابن الهمام في كشف الأسرار، والبزدوي في التلويح، إلى أن العرف أعمّ لشموله للقولي والعملي، فخصّ العرف بالعملي، وذهب إلى عكسه ابن أمير الحاج[٢]. وذهب البعض إلى أن العرف ما كان من الجماعة، والعادة ما كان من الأفراد. على كلٍّ، فبأي معنى أخذ الاعتياد والعرف، يجب كي يكون داخلاً في موضوعنا أن يكون متوفراً على عنصر الإلزام (الركن المعنوي).

وأغلب التعاريف لم تتعرّض للعرف القائم على ترك شيء، أو عدم فعله، وهو ما يسمّى اصطلاحاً بالعرف السلبي، ويبدو أن عبد الوهاب خلاف، انفرد في تعريفه بذكر قيد يدخل هذا النوع من الأعراف، قال: العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك، ويسمّى العادة[٣]، وهو حسن لولا ما يرد على التعريف من إيرادات لا تخفى مثل أخذ المعرّف فيه بقوله: «تعارفه الناس».

---

(١) المدخل الفقهي ٢/ ٨٤٣ شرح التحرير ٢/ ١٢.

(٢) نشر العرف، رسائل ابن عابدين ١/ ٤٤، ٢/ ١٢ - ١١٤، الأشباه والنظائر ٩٣، شرح المنار للرهاوي ٣٢٣، كشف الأسرار ٢/ ٩٦ - ٩٨، شرح التلويح على التوضيح ١/ ١٧٥، التقرير والتحبير ١/ ١٨٢ .

(٣) أصول الفقه، خلاف ٥٤.

العرف والإجماع:

جاء في كتاب نظرية العرف للدكتور عبد العزيز الخياط، كما أوردها الزحيلي في كتابه أصول الفقه: إن الإجماع مبناه اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي، ولا ينعقد إلا مستنداً إلى دليل شرعي، قد يصل إلينا وقد لا يصل، وهو حجّة ملزمة.

أما العرف: فهو سلوك الأكثرية بما فيهم العوام والخواص، فهو لهذا أشبه بالسيرة، ولا يشترط فيه الاتفاق، ولا يتطلّب مستنداً شرعياً، وليس له قوة ملزمة دائماً؛ لأنه قد يكون صحيحاً أو فاسداً، ولاختلاف مصدر هذه القوة، هل هي إرادة المشرع، أو قضاء المحاكم، أو اتّفاق الناس. ويمكن تصوّر الإجماع باتفاق مجلس الشورى في الدولة الإسلامية (أهل الحل والعقد).

ويتبين من هذا النصّ، أن الإجماع فيه عنصر الاتفاق، بينما العرف تكفي فيه الأغلبية، وعلى الرغم من هذه المفارقات بين الإجماع والعرف، ذكر الكمال بن الهمام: أن العرف بمنزلة الإجماع شرعاً عند عدم النصّ(١).

هذا، وذكر البعض فروقاً عديدة، منها: أن العرف مطرد والإجماع خاص بالمجتهدين، وحجية الإجماع عامّة، بينما العرف قد تكون حجّيته خاصة، وحجية الإجماع لا تزول، والعرف حجّيته في معرض الزوال.

أقسام العرف:

ذكروا للعرف أقساماً عديدة باعتبارات كذلك، فمن جهة موضوعه إلى عرف قولي وعرف عملي، ومن جهة إطاره، عام وهو جماع الظواهر الاجتماعية المنتشرة في العالم، وخاص، ومن جهة اعتبار الشرع، إلى صحيح وفاسد ومرسل - كما مرّ - ومن جهة أحواله، إلى عرف ثابت وعرف متبدّل، وفي كل الأحوال، يكون لكل عرف حكم، فهي أسباب لأحكام تترتّب عليها، لذلك تختلف الأحكام

---

(١) الزحيلي، أصول الفقه ٢/ ٨٣٢، فتح القدير ٦/ ١٥٧.

باختلاف العوائد؛ لأن الأحكام إذا ارتبطت بالعوائد، فإنها تتغيّر بتغيّرها، لكنه ليس اختلافاً في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، ومعنى الاختلاف، أن العوائد إذا اختلفت، رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها؛ لذا اشتهر أن اختلاف الأحكام باختلاف الأعراف، اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجّة وبرهان[١].

حجية العرف:

قال بحجية العرف كل من الأحناف والمالكية، واستدلّوا عليها بالأدلّة الأربعة، وهي مبسوطة في كتب أصول الفقه، فراجع.

أخذ أبو حنيفة بالعرف، وبنى كثيراً من الأحكام عليه، وكذلك فعل الشيباني وأبو يوسف[٢]، وربما ترك هذا الأخير النص وعمل بالعرف إذا كان النصّ معلّلاً به، أو مبنياً عليه، وتغيّر ذلك العرف، أما مالك فهو أكثر من عمل بالعرف إلى درجة أن خصّص به عام القرآن، وذكر الشاطبي في الاعتصام، أن مذهب مالك، أن يترك الدليل للعرف، وأصوليو الأحناف يخصّصون بالعرف والعادة، وعندهم اشتهرت مقولة: إن المعلوم عرفاً كالمشروط شرعاً، والأمر نفسه عند المالكية والحنابلة، وكثير من الأصوليين يخصّصون العام بالعقل (المخصّص اللبّي) والقياس، والمصالح المرسلة والعرف، شرط أن لا يصادم نصاً قطعياً في دلالته، كذهاب المالكية في الحيازة إلى أنه إذا حاز أحد عقاراً مدة عشر سنوات يتصرّف فيه تصرف الملاك، ثم ادّعى أحد استحقاق هذا العقار، وأقام البيّنة التي تثبت له أصل الملك، فإن بيّنته لا تنفعه إذا لم يقدم عذراً مقبولاً، يبرر سكوته هذه المدة الطويلة، كغيابه أو عدم علمه بهذه الحيازة، ذلك أن العرف يحكم بأن المالك لا يسكت عادة إذا رأى غيره يتصرّف في ملكه هذه المدة الطويلة. وفي هذا تخصيص للنصّ «البيّنة على المدعي، واليمين على من أنكر» بالعرف العملي.

---

(١) راجع الفروق للقرافي، أعلام الموقعين ٣/ ١٤، موافقات ٢/ ٢٣٢.

(٢) أبو عجيلة، العرف ١٧٢، وما بعدها، طبع ليبيا.

ونرى هنا لزاماً إعادة ما سبق ذكره من نصوص عن القرافي وغيره فيما يخص العرف والعادة وأثرهما في الأحكام:

يقول شهاب الدين القرافي (المتوفى سنة ٦٨٤هـ) في «الفروق»: «تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه. وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده واجره عليه، وافته به دون عرف بلدك، والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين».

ويقول ابن عابدين في رسالته «نشر العرف»: «اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبيّنه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولذا قالوا في شروط الاجتهاد إنه لا بدّ فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقّة والضرر والفساد. ولهذا ترى مشايخ المذاهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه؛ لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه»، وكذا يقول: إن «المفتي الذي يفتي بالعرف لا بدّ له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام، وأنه مخالف للنصّ أو لا». ويقول أيضاً: «فهذا كلّه وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يضيّع حقوقاً كثيرة، ويكون ضرره أعظم من نفعه».

كما جاء في «الفواكه العديدة» للتميمي النجدي أنه «من أفتى الناس بمجرّد

المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من تطبّب للناس كلّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطبّ على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل والمفتي الجاهل أضرّ على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان».

وقال أبو ليث: «إن كثيراً من المسائل أجاب بها أصحابنا على عادة بلدهم ومعاملاتهم، فينبغي لكل مفتي أن ينظر إلى عادة أهل بلده في زمانه، فيما لا يخالف الشريعة. وقد يرجع أحدهم عمّا كان يفتي به سابقاً لتغير الزمان، فيفتي بغير ما كان يفتي به آنفاً».

وصرّح الزيلعي نقلاً عن فقهاء بلخ من أن «الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان».

وقال أبو مطيع البلخي: «من لم يكن عارفاً بأهل زمانه جاهل».

وجاء في كتاب «الهوامل والشوامل» أن أبا حيان التوحيدي سأل مسكويه عن علّة اختلاف الفقهاء في الإفتاء في المسألة الواحدة، فيفتي أحدهم مثلاً بتحليلها، وآخر بتحريمها، فأجاب مسكويه بأن العبرة في ذلك هو اختلاف الزمان والمكان.

وفي العصر الحديث قال محمد عبده: «ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذاكرون فيها، ويتّفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل... وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان، ينبغي لهم التنبيه على ذلك، وعلى أن هذا الحكم ليس عامّاً، إنما سببه كذا، لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الاتّباع في كل زمان ومكان».

بل إن «الواقع» الذي نبّه الفقهاء على مقولة الزمان والمكان في تأثيرهما على تغير الأحكام، ذاته الذي فرض نفسه على الشافعي ليغير الكثير من آرائه وفتاويه حين انتقل إلى مصر فأطلق عليها بالمذهب الجديد في قبال مذهبه القديم، وهو ذاته الذي جعل الأخذ بالمصالح المرسلة والاستحسان مشروعاً لديهم. ويكفي أن

نعلم أنه بحكم الخبرة والممارسة العملية لأبي حنيفة بالسوق والتجارة اتّخذت فتاويه طابعاً خاصاً، حيث كان يترك العمل بالقياس لصالح العرف والاستحسان، خاصة حينما يتعلق الأمر بموارد البيع والشراء. وكذا كان الفقيه مالك يعمل بالاستحسان والمصلحة المرسلة تأثراً بما كان عليه الخلفاء من طريقة في التعامل مع الأمور المستجدّة، الأمر الذي يعني تأثره بواقع الدولة وأحكامها التي فرضها الواقع بقوّة، وهو يتّسق مع إقراره بأن الاستحسان عبارة عن تسعة أعشار العلم، حيث إن من مصادر الاستحسان هو الترجيح بالعرف والمصلحة، وكلاهما ينضمّان تحت لواء الواقع، أي أن صياغة الأحكام تكون تبعاً لمراعاة الواقع، وذلك بجعل الأحكام ذات صبغة واقعية غير مجرّدة، استناداً إلى مقاصد الشرع، لذلك صرّح أصبغ من أن المغرق في القياس يكاد يفارق السنّة، وأن الاستحسان عماد العلم[١].

ونخلص من وراء كل ذلك، إلى أن الأصل في اعتبار العرف والاعتقاد بحجّيته، هو وجوب رعاية المصالح التي هي كلّيات الشريعة، وهي نقطة تجرنا إلى البحث في مناشىء العرف والعادة، ولما كان التكرار والمداومة قوام ماهيّتهما، وهو لا يكون إلا لأمر محبوب يميل الإنسان إليه بباعث نفسي، أو بباعث خارجي؛ كظهور منفعة، ندرك أن الأصل في هذا الاعتبار، هو المصلحة بقول مطلق، أي سواء أكانت حقيقية، أو متوهّمة بنظر الشرع، وسواء أكانت بالقول أم بالفعل، وعلى حدّ قول الشاطبي: إنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنه لا بدّ من اعتباره العوائد[٢]، وهو كلام في غاية الدقّة؛ لأن الأعراف والعادات والتقاليد نتاج الانتخاب الطبيعي لألوان السلوك الإنساني التي أثبتت صلاحيّتها في

(١) الفروق ١/ ٧٦ نشر العرف ١٢٥، ١٢٩، ١٣١، نظرية العرف للخياط ٩٢، ٨١ مشايخ بلخ من الحنفية ٢/ ٨٣٤، عن النوازل باب الفتوى، أحمد أمين، الاجتهاد في الإسلام، مقال في مجلة رسالة الإسلام ٣/ ١٤٩، تاريخ الإمام ١/ ٩٤٥، أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ٣٥٥ - ٤٢٨، الموافقات ٢/ ٣٠٧، ٤/ ٢١٠، الاعتصام ٢/ ٣٢٠، قضايا إسلامية، مجلة ٧/ ٢٠٦، الدريني، المناهج الأصولية ٤٦٦.

(٢) الموافقات ٢/ ٢٣٤.

الحياة، فهي لذلك من وسائل تقدّمه؛ لأنها نوع تجربة وتجسيد خارجي لبعض جوانب الفكر، وهي ملاحظة من شأنها أن تسلّط النظر على فلسفة النسخ وحكمته؛ لأن ما نسخ لم يعد ملائماً للجماعة الحاضرة، وذلك لفوات ما كان مراعاً فيها وقت تشريعها، نظراً لتغيّر الزمان وتقدّم العقل البشري، فالكل منه؛ لأن حركة الزمان سنّة من سنن الله، وحركة التشريع المواكبة لتلك الحركة أمر من أمر الله تعالى أيضاً.

ويدلّك على هذا التفصيل، استدلالهم بالإجماع على أن الشريعة إنما جاءت لداعي مصالح الناس، وهو موجب لاعتبار عوائدهم وأعرافهم؛ لأن فيها ما يحقّق مصالحهم، فإذا كانت رعاية المصالح هي أصل التشريع، وجب اعتبار ما يحقّقها، ولو صير إلى خلاف ذلك لوقع ما لا يطاق، كما ذكر الشاطبي في الموضع الآنف الذكر، ولوقع الناس في الحرج؛ إذ ليس من السهل أن يترك الناس عوائدهم وأعرافهم. ومن هنا، أقرّت النصوص الشرعية بعض العوائد الحسنة التي كانت قبل الإسلام، وألغت البعض مما لا يتوافق مع مبادئه، دلّنا على ذلك الاستقراء.

ومن أجل ذلك أيضاً، رُوعي المعنى العرفي دون اللغوي في ألفاظ المعاملات والإيقاعات المعروفة بين الناس، وعلى حدّ قول القرافي: الصحيح تقديم العرف اللفظي على اللغة، وهو أمر واجب متيقّن؛ لأنه ناسخ مقدّم على المنسوخ إجماعاً، فكذا هنا[1]. والأمر نفسه في الأعراف العملية، واشتهر قولهم العادة محكمة، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص، والمعلوم عرفاً كالمشروط شرعاً.

موارد الرجوع إلى العرف:

ومنها يتبيّن أن موارد الرجوع إلى العرف هي:

١ - ما يستكشف منه حكم شرعي فيما لا نصّ فيه، حيث لا تلويح، ولا إشارة، ولا أصل.

---

(١) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام٧٣.

٢ - اللواذ بالعرف لتشخيص الموضوع والعنوان[١].

٣ - تعيين مراد المتكلم.

٤ - الكشف عما يمكن الاحتجاج به كبناء العرف على الأخذ بالظواهر، أو الأخذ بقول الثقة، وهو ما يستكشف منه الحجية الأصولية، ويفترق عن الأول، أنّ الأول بيان للفروع الفقهية، ويمكن جمع الأول والآخر تحت عنوان ما يستكشف به الحجّية، أو الحكم الشرعي الفرعي.

ولقوّة العرف في تحديد المراد من النصّ، قال الأحناف بتخصيص العرف العملي العام إذا كان مقارناً للنصّ، وكذلك يترك به القياس، والتقييد أو التخصيص بالعرف، يعني أن فهم النصوص يكون متأثراً بالأعراف، وهي بدورها متأثرة بتغير الزمان، فتكون الأحكام متغيرة بتغيّرها أيضاً[٢].

والأمر نفسه نجده مع ملاحظة شروط اعتبار الأصوليين للعرف، الحرص على رعاية المصالح ودَرْء المفاسد، قالوا: شروط اعتبار العرف أربعة:

١ - الاطراد أو الغلبة.

٢ - ثبوت العرف وقيامه عند إنشاء التصرف المراد تحكيم العرف فيه.

٣ - أن لا يعارض العرف التصريح من الطرفين بخلافه.

٤ - عدم مخالفته لنص أو أصل شرعي.

فالعرف الحادث لا عبرة له بالنسبة إلى الماضي، ولذلك قالوا: لا عبرة بالعرف الطارىء، والمقصود بالنص الشرعي هنا النص التشريعي الخاص، بخلاف النص الشرعي المبني على العرف والمعلّل به؛ لأن النص حينئذٍ يكون مبنياً على العرف. أما في حالة النص العام، أو النص المقارن للعرف، فإن الأحناف يخصّصون النصّ به، بخلاف العرف الحادث كما مرّ، فإذا كان النص معلّلاً

---

(١) السيد الخميني (رحمه اللّه) البيع ١/ ٣٨١.

(٢) ابن رجب، القواعد، قاعدة رقم ١٢١ ابن نجيم، الأشباه والنظائر.

بالعرف فإنه يتغيّر بتغيّره، لذا يقدم العرف إذا تعارض مع المصادر الثانوية للاستنباط وعلى رأسها القياس؛ لأنه والحال كذلك لا يعارض نصاً، ودرجة الكاشفية فيه لا تُنازع.

ويتّضح من الشروط الثلاثة الأخيرة - لأن الشرط الأول هو العرف نفسه - رعاية مصلحة كلٍّ من الطرفين في أولها، وأحدهما في الثاني، وعدم المخالفة لنص، راعى المصلحة أصلاً في الأخير.

ونخلص إلى أن التعارف والتباني مناط لجعل الشارع حكماً مناسباً، وبتعبير آخر العرف بالشروط المذكورة من مناطات الأحكام، بمعنى أن نفس التعارف مناط لجعل الشارع الحكم على طبقة، وبكون العرف ملاكاً للأحكام، يتحق تبرير استكشاف حكم الشارع بواسطة الأُمور العرفية خاصّة، إذا صحّ صدق السيرة العقلائية عليه، وكان العرف متّصلاً بزمن النص والتشريع.

وذهب البعض إلى أن الطريق إلى معرفة غرض الشارع في المعاملات خاصة هو العرف، فإنه بعد أن يقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين: الأول منها يرتبط بالأحكام التي تتناول علاقة الإنسان بربّه، والتي لا يعرفها إلا الأوحدي، أي العبادات، يقول: «والقسم الثاني الأحكام المشروعة لنظم أمور الدنيا، وسياسة المدن، وإدارة المجتمع، وروابط الأفراد بعضها مع بعض في الأموال وغيرها، ففي مثل هذه الأحكام بملاحظة الأحكام وموضوعاتها والمناسبة بينهما، يفهم العرف في الجملة غرض الشارع، وما يحقّقه وما يرتبط به، ويكون لهذا الفهم دخل في استظهار مراده من كلامه من العموم والخصوص وغيرهما، وتكون هذه المناسبات التي يفهمها العرف من القرائن الحالية، أو المقامية الدالّة على ما أراده المتكلّم من كلامه، فإذا قرَّر الشارع الذي أخذ بيد المرأة المسكينة، وأنقذها من دركات السقوط والشقاء، أن للنساء نصيباً مما ترك الوالدان والأقربون كما قرّر ذلك للرجال، بمناسبات كثيرة من عناية بحفظ حقوق النساء وكرامتهن الإنسانية والمنع عن استضعافهنّ، يفهم أن عموم هذا الحكم الحافظ لشؤون المرأة وتثبيت حقوقها في المجتمع لا يقبل التخصيص بحرمان المرأة عن حقّها واستقلال المرء بإرث

جميع ما بقي؛ لكونه من الكرّ على ما فرّ، فكما لا يقبل التخصيص قوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ مِن سَبِيلٖۚ﴾ [التوبة: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ﴾ [النحل: ١٢٦]، وغيرها من القواعد الشرعية القرآنية، لا تقبل هذه القاعدة المحكمة، الحاكمة بإرث المرأة من الميت إذا كانت مع المرء في طبقة واحدة، أيضاً التخصيص. وهذه أمور لا بدّ للفقيه ملاحظتها عند النظر في أدلة الأحكام».

وعليه، ففي دائرة معيَّنة من الأحكام لا بدّ من أن يكون غرض الشارع حاكماً على الأدلّة. وعلى الفقيه، عند استنباطه للحكم الشرعي، ملاحظة غرض الشارع وإدخاله عنصراً في فهم النص[١].

أمّا إذا كان العرف من الأعراف الطارئة، فإذا لم يصادم نصّاً، أو حكماً شرعياً ثابتاً بنحو من الثبوت، يمكن أن يستكشف منه إباحة هذا الفعل وعدم حرمته؛ لعدم الردع، وعلى المسلك المختار، يمكن الإلزام به إذا وصل ملاك العرف والحكم إلى درجة قوية تحتّم اللزوم؛ لأنه يكون سيرة عقلائية حينئذٍ، وهذه السيرة وإن كانت طارئة لم تتّصل بعصر النص، ولا يمكن الإمضاء فيها، إلا أننا إذا لاحظنا الارتكاز والنكتة التي لأجلها أمضيت السيرة المتّصلة، وجدناها أيضاً في الأعراف الطارئة، وحتى في حال السيرة الممضاة، فإن الممضى فيها ليس هو السيرة بما هي سيرة، بل الممضى هو الارتكاز العقلائي، فهو قاسم مشترك بين السيرة الممضاة والطارئة.

وهذا الارتكاز، تعبير آخر عن المصالح والمفاسد، وأصوليّو الإمامية، أجازوا في هذه الأحوال الحكم بالإباحة، وهو حكم على أيِّ حال عند جمع كثير منهم ممن يذهب إلى القسمة الخماسيّة في الأحكام التكليفية، كما أنهم ذهبوا أيضاً إلى مرجعية العرف في تشخيص موضوعات الأحكام في بحر الأعراف المخترعة

---

(١) الصافي، الشيخ لطف الله، مجموعة الرسائل ١/ ١٤٨، مجلة المنهاج ٢٨/ ١٠٠.

من قبل الشارع، أو غيرها، لكن تصدّى الشارع لبيان مراده منها، مثل مفهوم السفر والحيض والاستطاعة والفقر، وغيرها من المفاهيم.

وكذلك ذهبوا إلى حاكمية العرف ومرجعيّته لتحديد المراد من الخطابات الشرعية.

نعم، في الأعراف الطارئة بعد زمن النص، قالوا بعدم مؤثريته في النصوص العامة، لا تخصيصاً، ولا تقييداً، قالوا: لأن ذلك نسخ للنص وإلغاء له، وعليه تفسر النصوص بحسب العرف القائم حين ورودها، ولا يلتفت إلى تبدّل الأعراف.

والأمر أوضح في النصوص الخاصة كالنص الذي ألغى التبني: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّـٰٓـِٔي تُظَـٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَـٰتِكُمْۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]، فلا يجوز إلغاؤه والعودة إليه بعرف طارىء.

ومع استعادة مقولة الثابت والمتغيّر في التشريع، بالإمكان القول، بعدم تأثير العرف في القسم الثابت منها، إلاّ إذا كان معلّلاً، وتغيّرت علّته قطعاً، وحينئذٍ يقتصر تأثير العرف على الأحكام التي في صراط التبدّل والتغيّر، وهي ما أُنيط بالظنون سنداً ودلالة، أو أحدهما، أو أنيط بالمصلحة المقصودة شرعاً، ومنها الأحكام المبنية على العرف، لما ذكرناه سابقاً من أن مناط اعتبار العرف إفضاؤه إلى المصلحة، ومن هنا المقولة المشهورة، لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان، وهو أمر أشار إليه السيد الخميني (رحمه الله) في بعض كلماته التي وجهها إلى العلماء(١). وذكرنا في مبحث الاستحسان أنه قد يكون لأجل العرف، وهو آية تقديم العرف على القياس؛ لأن الاستحسان معناه الخروج من قياس جليّ إلى قياس خفي لأسباب ذكرناها يجمعها رعاية المصلحة المقصودة شرعاً.

وإذ قد تبيّن، أن أساس اعتبار الأعراف وروحها رعاية المصالح العامة

---

(١) خطاب الإمام الخميني (رحمه الله) في ١٥/ خرداد/ ١٩٨٩.

للجماعة والأُمّة التي هي منشأ قوّة الإلزام في العرف (الركن المعنوي)!!! لا يكون للبحث في أنه أصل برأسه، أو أنه مجرّد قاعدة فقهية من أهمية بعد بيان ما هو المهم، ولكلام أكثر بياناً حول أن العرف هل يكون أصلاً مستقلاً في قبال الأصول الفقهية الأخرى؟ يجب تسليط الضوء على موارد إعماله أولاً، وهي:

١ - ما يستكشف به الحكم الشرعي الفرعي، أو ما يمكن الاحتجاج به، نحو بناء العرف العام على الأخذ بالظواهر، أو الأخذ بخبر الواحد.

٢ - استكشاف مراد المتكلم.

٣ - تشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع أمر تحديدها إلى العرف.

والملاحظ أن المورد الأول إذا شفع بالإقرار والإمضاء من الشارع، رجع إلى السنة، كما يلاحظ أيضاً أن الموردين الأخيرين يرجعان إلى تشخيص صغريات السنّة، وحينئذٍ، كيف يعدّ أصلاً في قبال الأصول الأخرى؟

ثم إن العرف قد يخطىء، وهذا ما يسمّى عادةً بالأخلاق الفاسدة، وهذا الخطأ نابع عن إمكانية إدراك العرف للمصالح والمفاسد الواقعية والموهومة، فليس له حجّية مستقلة، وإنما هو يكشف عن السنّة إذا اتّصل بعصر النصّ، ولم يرد ردع عنه، ومعنى ذلك أنه دليل ظنّي وأن نسبة الكشف فيه ناقصة، ويقوم الإمضاء بدور تتميم الكشف، هذا ما قالوه... لكن على القول المختار من أن أصل اعتبار العرف مبنيّ على المصالح المدركة والممضاة من الشارع بالدليل العام المستخرج بالاستقراء لموارده، لا محل لهذا الإيراد، بل إن اعتباره متعيّن للدور الذي يلعبه في ملء منطقة العفو والفراغ التشريعي، سواء أكان عرفاً خاصّاً أو عامّاً، قولياً أو عملياً.

السيرة العقلائية:

ومن متفرّعات بحث العرف - وبعضهم جعله من متفرّعات مبحث الدليل العقلي - السيرة العقلائية، وهي تسالم العقلاء بما هم عقلاء على أمر، فإنه كاشف عن الحكم الشرعي، إنما مع إحراز اتّصال هذه السيرة بعصر النص، لكن ثمة اتجاه

يقول بأن السيرة العقلائية ممضاة بنفسها، ولا داعي للرجوع القهقرائي إلى زمن النص، لإحراز عدم الردع، وهو مسلك الأصفهاني الكمباني (ت ١٢٦٦هـ)، وتابعه عليه الشيخ المظفر في أصول الفقه، وعليه تكون مساحة بناء العقلاء أوسع مما حددت في كلمات الأصوليين، ويعضد هذا الاتجاه الرأي القائل بأن الحسن والقبح ليس لهما واقع خارجي، وإنما يرجع إلى بناء العقلاء، فقوامهما به، فما أمضاه العقلاء حينئذ، فهو ممض من الشارع[1].

الحكم الشرعي والفتوى الشرعية:

إذا كانت نظرية المقاصد هي العمود الفقري لأصل اعتبار العرف والعادة، وإذا كانت الأعراف مرتبطة بالزمان وتغيّر الأحوال، وتالياً، بنظرية الكُمُون والبروز للأحكام فيها، فإنه يجب اعتبار فرق ماهوي بين الحكم الشرعي والفتوى الشرعية، وإن اشتركا في خاصية الإلزام؛ إذ الفتوى ذات طابع تدبيري وتنظيمي ومؤقت إلى أمد ارتفاع موضوعها عن كونه مورداً لمقصد شرعي، أو متعلقاً لمصلحة معتبرة، ولتبيّن ذلك، لا بدّ من حسن تنزيل الفتاوى والأحكام، واعتبار أن العرف يغيّر الفتوى لا الحكم الشرعي، وكذلك بعض أنواع الاستحسان، وهو الاستحسان بالعرف.

ويمثّل النص السنتي التمظهر الأول للنص القرآني بصورة الفتوى، وإن كان النص وارداً فيها بصورة عامة ومطلقة، فالرسول ﷺ حينما منح كل واقعة صيغة تشريعية قياماً بوظيفته ملأ منطقة الفراغ التشريعي بفتاوى تدبيرية لم يرد جعلها ثابتة وغير قابلة للتغيير، والحال أنها تعالج ظروفاً خاصة في المجتمع العربي، فليست السنّة إلا انعكاساً للنص القرآني، ونماذج تطبيقية له، فالنبيّ كمبلغ جاء بالقرآن، وكوليّ وحاكم جاء بالسنّة (الفتاوى)، وهي ملزمة لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ

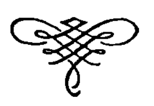
---

(١) راجع مجلة الحياة الطيبة عدد ٦/٧ ص ٧٣، سنة ٢٠٠١م.

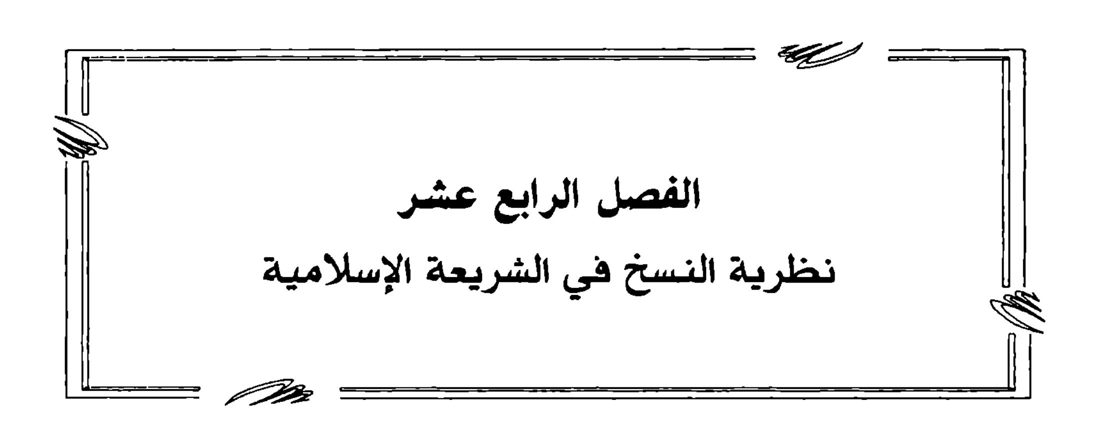
﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، حتى إذا استنفذت الأحكام الولائية والسنتية قوّتها في المعاصرة، أمر الله تعالى بالرد عند التنازع إلى الله ورسوله، لذا جاء في ذيل الآية السابقة: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، فالرد إلى الله لأنه الأصل، وإلى الرسول لأنه الإطار الأول والسليم لتطبيق النصّ القرآني، ولأجل ذلك جاء في ختام الآية: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾؛ لأن التأويل يعطيك مساحة للتحرك على هدي المقتضيات من دون أن يكون النص محكوماً بل حاكماً، ويدلّ على أن طاعة الرسول هي من جنس طاعة ولي الأمر (أهل الذكر/ حكام العدل أصحاب القرار) عدم تكرار الأمر (أطيعوا) ليدلّ على أن طاعة الرسول من جنس طاعة أولياء الأُمور منحصرة في الأحكام التدبيرية الولائية، المتخذة في حدود منطقة العفو والفراغ، التي تطال، لا المباح فحسب، بل تتعدّى إلى الأحكام اللازمة مع الاقتضاء ومراعاة المستثنى، وهي أوسع من دائرة الأحكام الثانوية، كما سيأتي في أكثر من موضع، كل ذلك ضمن أدلّة التشريع العليا، وكما ذكرنا في مبحث الكُمُون والبروز، فإن صلاحيات ولي الأمر تطال النص القرآني، حينما يصاب بآفة الكُمُون، كما في نصوص الرقّ.

والأمر يحتاج إلى ملاحظة الواقع ملاحظة فاحصة ودقيقة، والظاهر أن العلماء القدامى، كانوا على الأغلب أبعد ما يكون عن الواقع، يدلّ عليه - كما سبق - عنوان فصل ورد في مقدمة ابن خلدون: «في أن العلماء بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»، مبيناً فيه أن العلماء يقيسون الأُمور بما اعتادوه من القياس الفقهي، فيجرّدون في أذهانهم كليات عامة لا تطابق الواقع، الأمر الذي يجعلهم يقعون في كثرة من الغلط حين ينظرون في السياسية، باعتبارها تحتاج إلى مراعاة الواقع، والنظر في كل جزئية بما يلائمها من الأحكام، على العكس مما يفعله الفقهاء، وهو ما ينمّ عن ضعف الأسلاف في الاجتهاد التنزيلي، ولا سيما في العصور المتأخّرة، ولا ينكر ما لذلك من تأثير سيىء على تطور الفقه، بيد أن هذاالكلام ليس صحيحاً على إطلاقه، لأننا نعرف أن كثيراً من الفقهاء تنبّه إلى أهمية

ملاحظة العرف في الأحكام والفتيا. يقول القرافي: إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، بل اشترط في المفتي معرفة عرف السائل عن الفتيا قبل الإفتاء ـ وقد مر[1] ـ.



(١) القرافي، الإحكام، السؤال التاسع والثلاثون ص ٢١٨، ٢٣٢، الفروق، الفرق ١٦١، ١٩١، تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ٦٤، ٧٢.



الفصل الرابع عشر

نظرية النسخ في الشريعة الإسلامية

بداية، نذكر ملخصاً ما لا حاجة لنا إلى ذكره، متابعة لما يذكر في مباحث علوم القرآن، حيث يمهّدون ببيان الفرق بين النسخ والبداء، ثم يذكرون آراء اليهود واختلاف فرقهم في النسخ دون أن ينقضي العجب؛ لأن الخلاف معهم واقع في مسائل أكثر من هذه بكثير، فلماذا خصّوها بالاهتمام؟!! قالوا مثلاً: استدلّ الشيعة الإمامية على جواز البداء بالنسخ، واستدلّ اليهود على منع النسخ باستحالة البداء، مع أن بينهما تبايناً في المفهوم مانعاً من كون أحدها دليلاً على الآخر، على أن المنسوب إلى اليهود غير هذا، يضاف إليه أن مفهوم البداء عند الشيعة يعاني من تخليط في أذهان خصومهم.

أما اليهود، فموقفهم من النسخ بين مانع منه عقلاً وشرعاً وهم الشمعونية، وبين المجيز عقلاً المانع شرعاً وهم العنانية، وبين المجيز عقلاً وشرعاً لكن رسالة محمد ﷺ غير ناسخة وهم العيسوية، ويبدو أن ربط النسخ بالبداء مختص بالشمعونية. أما العيسوية فقد ادّعوا أن محمداً ﷺ أرسل إلى العرب خاصّة، فلا تنسخ شريعته شريعتهم، وبذلك يظهر خطأ التعميم السابق على اليهود.

وذكروا للشمعونية شبهاً عديدة أهمها:

الشبهة الأولى: النسخ إما لحكمة معلومة ظهرت لله عزّ وجلّ، أو لغير حكمة، والجواب: إن التقسيم يجب أن يكون هكذا: النسخ إما لحكمة معلومة ظهرت له بعد إن لم تظهر، أو لحكمة لم تكن خافية عليه، أو لا لحكمة، والثاني ممكن.

الشبهة الثانية: إما أن يكون الحكم الأول حسناً فنسخه قبيح، أو قبيح فالأمر به أقبح، والجواب: إن الحكم كان فيه جهة حسن فحسن الأمر به، وعندما زالت حسن الترك والبدل.

إلى غير ذلك مما ذكر من شبه، وعليك بمراجعة كتاب مصطفى زيد عن النسخ، إلا أن كل ذلك لا يدخل في الجهة التي نحن بصدد البحث فيها، فلنعرض إلى ما هو أهم.

يحظى موضوع النسخ في الشريعة الإسلامية بقيمة خاصّة في مجال بحثنا، وسواء أذهبنا مع الطوفي في الإشارات الإلٰهية بتقسيمه إلى تكويني وتكليفي على نسق ما ألمعنا إليه في كتاب الإسلام وتطوّر الأحياء، أو لا، فإن القدر المتيقن من عمل هذه الآلية أنّ لها نوع تسلّط على الأحكام الشرعية، وبحثنا واقع في هذه الآليات بالذات.

وكالعادة يذكر الباحثون المعنى في اللغة والاصطلاح، فعن معناه في اللغة، قالوا: إن مادة النسخ تدور بين النقل، أي بمعنى زوال الحكم بنقل العباد عنه، وهذا التعريف لأبي جعفر النحاس في كتابه الناسخ والمنسوخ، وهو بذلك يجمع بين الإزالة والنقل، لكن موضوع الإزالة الحكم، وموضوع النقل العباد بصرفهم عن الحكم المنسوخ، وبين الإبطال والإزالة، وضمَّن الفراهيدي في العين معنى الإزالة التتالي والتتابع، وقريب منه ابن فارس في المقاييس حيث قال: النون والسين والخاء أصل واحد، إلاّ أنه مختلف في قياسه، قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء.

وزاد صاحب اللّسان معنى التبديل، قال: النسخ تبديل الشيء من الشيء وهو غيره(١)، وفي أيها المعنى الحقيقي للمادة وأيها المعنى المجازي خلاف كبير بين أهل اللغة والأصوليين، وقد ورد النسخ في القرآن بمعنى النقل: ﴿إِنَّا كُنَّا

---

(١) راجع المعاجم اللغوية المعروفة مادة «نسخ».

نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ١٠٦]، وبمعنى الإزالة: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وبمعنى المحو والإثبات: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، وبمعنى البدل: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، ولمعرفة معنى مادة النسخ لغة أهمية عظيمة، وككل مفردة، نكتشف من معنى المادة في عصر النص المراد الإلٰهي منها، خاصة إذا كنّا على دراية من أن هذه المفردة اعتراها التحوير في العصور اللاحقة، كما هو حاصل فعلاً في مادة النسخ، فمن المعلوم أن الشافعي أكسبها معنى اصطلاحياً مغايراً.

وكما يرى الشاطبي، فإن مدلول النسخ عند الصحابة أوسع منه عند الأصوليين؛ لأنه يشمل عندهم التخصيص والتقييد والبيان والاستثناء، وبتعبير آخر، النسخ عند الصحابة إلى زمن الشافعي هو مطلق التغيير الذي يطرأ على بعض الأحكام فيرفعها ليحلّ غيرها محلّها، قال في الموافقات:

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدّمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعمّ منه في كلام الأُصوليين: فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متّصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإنّ المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن المطلق لم يفد مع مقيّده شيئاً، فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دلّ عليه الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول،

والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني؛ لرجوعها إلى شيء واحد[١].

وقال الشافعي: وإنما كان النسخ يشمل التخصيص والتقييد... لأن هذه المعاني تشترك مع النسخ في رفع الحكم السابق، وأن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به أخيراً، فالنسخ رفع الحكم كله، أما بعضه فهو تقييد أو تخصيص، هذا ما يُفهم من أمثلة الشافعي في نظر الشيخ محمد أبو زهرة، وقد صرّح الشافعي أن النسخ ترك فرضه، وقوله في موضع آخر: وليس ينسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض[٢]. ومن ملاحقة المصطلح نلاحظ أن الشافعي أوّل من عنى بالمنهجية العلمية، فميَّز بين النسخ بمعناه الاصطلاحي، وبين كل من التقييد والتخصيص، وقد كان الحال قبله تمازج هذه المفاهيم، فجاء الشافعي وقصر النسخ على خصوص رفع الحكم كاملاً، وجعل حكم آخر مكانه[٣].

إذاً، يمثل الشافعي قطيعة معرفية لمفهوم النسخ قبله، إلا أنها قطيعة تهجس إلى فكّ الارتباط المفهومي بين حالات ضمن الدلالة اللفظية، تشترك في جنس واحد وتندرج كلّها فيه، وهو مطلق تغيير الحكم الشامل للنسخ الاصطلاحي، ولما سمي فيما بعد بالإطلاق والتقييد والعام والخاص، والمستثنى...[٤] غير أن هذه القطيعة لم تكن تامّة، فقد وجدنا بعض المتأخّرين يدعي النسخ في آية الشعراء كابن خزيمة في الموجز في الناسخ والمنسوخ، وابن سلامة، وابن هلال، وابن حزم، ومنع عبد الرحمن بن الجوزية أن يكون نسخاً[٥].

---

(١) الموافقات ٣/ ٦٥ دار المعرفة.

(٢) الرسالة، فقرة ٣٢٨ ص ١٠٩، الشافعي لإبي زهرة، ٢٥٠ ولم يتعرض الشافعي لهذا الموضوع في الأم.

(٣) تفسير الطبري ٢/ ٤٣٥، تحقيق محمود شاكر.

(٤) أعلام الموقعين ١/ ٢٨، الفوز الكبير لولي الله الدهلوي، وجمال الدين القاسمي، محاسن التأويل ١/ ٢٣.

(٥) ابن خزيمة، الناسخ والمنسوخ ٢٦٩ وابن سلامة في كتابه عن النسخ المطبوع على هامش أسباب النزول للواحدي ٢٥٠، وابن هلال كتاب الإيجاز في الناسخ والمنسوخ،=

لكن تبقى الخصوصية الزمانية، والنكتة في انحصار النسخ في آيات الأحكام إذا قلنا بأنه مطلق تغيير الحكم، مع أنه لا دليل على هذا الانحصار في القرآن، وربما السنّة أيضاً، وسيأتي أنه مع إلغاء خصوصية الزمان تبرز المتغيرات الواقعية؛ كآليات نسخ جعل لها المولى مزيد اهتمام، وهي حقيقة غشاها علماء الأصول بسيلهم الاصطلاحي!!

بداية يمكن القول بالنظر الأوّلي، إن الخصوصية الزمانية يسهل تصيّدها من نفس المعنى اللغوي لمادة النسخ الدائر بين النقل والإبطال والإزالة؛ لأن مدلولاتها من المعاني المتضايفة، فالنقل يستدعي منقولاً عنه، والإبطال يكون لموضوع سابق في الوجود، وكذا الإزالة، ومن هنا ضمَّن الفراهيدي في العين الإزالة معنى التتالي والتتابع، والأمر أوضح في كلام ابن فارس حيث نقل عن قوم: أن قياس مادة نسخ رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء، وأوضح منه ما قاله ابن منظور من أنه تبديل شيء من شيء وهو غيره، لكن هذا الاستنتاج وإن كان يلزم عادة إلا أنه ليس بلازم في الماهية. فدخول الزمان في معنى هذه المفردات ليس دخولاً ماهوياً، وإن كان واقعاً بحسب العادة الغالبة في الخارج، والظاهر أن الأصوليين أدخلوا قيد التقدم والتأخر في تعريفاتهم الاصطلاحية متابعةً للغويين وقصداً للإيغال على شاكلة الوصف في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، حيث رتّبوا عليه أنه لا يعني بحال حلية الربيبة التي لاتكون في حجره.

وهنا لا بدّ من بناء مخطّط سردي للتعريفات مرتّبة زمنياً لرصد التغيّرات التي ابتدأت مع الشافعي:

قال الشافعي: ومعنى نسخ: ترك فرضه، ثم قال: وليس ينسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض.

= وابن حزم، معرفة الناسخ والمنسوخ ١٨٨ هامش تفسير الجلالين، عبد الرحمن بن الجوزي، نواسخ القرآن ١٧.

ويورد الطبري في تفسيره بياناً واضحاً لما أحدثه الشافعي في معنى النسخ والفرق بينه وبين التخصيص والتقييد.

وينقل ابن حزم أن معنى النسخ: «بيان انتهاء مدة العبادة، وقيل: انقضاء العبادة التي ظاهرها الدوام، وقال بعضهم: إنه رفع الحكم بعد ثبوته».

ويفيد أبو جعفر النحاس أن أكثر النسخ!!! في كتاب الله تعالى أن يُزال الحكم بنقل العباد عنه، مشتق من نسخت الكتاب، ويبقى المنسوخ متلوّاً.

ويتلوه الجصاص فيعرّف النسخ بقوله: هو في إطلاق الشرع بيان مدة الحكم والتلاوة، وتتّالى التعريفات التالية: هو بيان انتهاء مدة التعبّد، كما عند عبد القاهر البغدادي، ولابن حزم في تعريف آخر: هو بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرّر، وعند القرافي: بيان انتهاء مدة الحكم، ويذهب البيضاوي إلى أنه انتهاء حكم شرعي متراخٍ عنه، وعند الجعبري: بيان انتهاء الحكم الشرعي بدليل متأخر، وعن إمام الحرمين: هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأوّل، وعن المرداوي (ت ٨٨٥هـ): بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التأخر عن زمنه، ومثله التعريف القائل: هو الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، وعن صدر الشريعة: النسخ هو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه، إلى غيرها من التعريفات[1] التي يلاحظ فيها أنها تعريف للناسخ لا للنسخ، ولا مشاحة فيه في الماهيات المتقوّمة بأفرادها، لاتّحادهما في طرق البيان.

وكما هو ملاحظ أيضاً، فإن التعريفات المذكورة تضمّن ما يفيد الدلالة على

(١) الرسالة ١٠٩ و١٢٢، تفسير الطبري تفسير الآية ١٠٦ من سورة البقرة، أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ ٧٠ الجصاص، أحكام القرآن ١/ ٥٩، عبد القاهر البغدادي، الناسخ والمنسوخ، ابن حزم، الإحكام ٤/ ٥٩ القرافي، تنقيح الفصول في الأصول ٢/ ١٠٩ البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، برهان الدين الجعبري (ت ٧٣٢هـ) رسوخ الأخبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار، صدر الشريعة، التوضيح على التنقيح ٢/ ٣٠٥.

قيد الانتهاء المرتبط بمفهوم الزمان، بل إن بعض هذه التعريفات تصرّح بالعلاقة الزمانية، لذا ذكروا في مباحث النسخ اشتراط ورود الناسخ بعد المنسوخ بمدة يمكن فيها العمل بالمنسوخ، وبعض التعريفات يغور فيها ضوء الزمن، مثل ما نقله ابن حزم ونقلناه آنفاً: النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، وهو ما نسبه الجويني إلى القاضي الباقلاني أيضاً، ونحو ما ذكره الكمال بن الهمام في التحرير: هو رفع تعلّق مطلق بحكم شرعي ابتداءً، وقد قيل في شرحه: إنه قد أوقع الرفع على التعليق لا على نفس الحكم، ليتخلّص من الاعتراض بأن الحكم لا يُرفع، وأضافه إلى مطلق ليخرج المقيد بتأبيد أو تأقيت؛ إذ لا ينسخ كلاهما، ووصف الحكم بالشرعي ليخرج ما عداه من أحكام، وقيّد الرفع بكونه بحكم شرعي ابتداءً ليخرج المرفوع بعارض كالموت والجنون، وهو تعريف استحسنه ابن أمير الحاج شارح التحرير، ولأن التعريف يخلو من خصوصية الزمان التي يعبّر عنها عادة بالتقدم أو التأخر، استحسن ابن أمير الحاج أن يوصف الحكم بالتراخي.

ومن التعريفات التي لم تولِ أهمية لعنصر الزمان في حقيقة النسخ، ما ذكره ابن الجوزي بقوله: هو رفع الحكم الذي ثبت تكليفه للعباد إما بإسقاطه إلى غير بدل أو إلى بدل، ونحو ما ذكره هبة الله بن سلامة: إعلم إذ الناسخ والمنسوخ في كلام العرب هو رفع الشيء، وجاء الشرع بما تعرف العرب إذ كان الناسخ يرفع حكم المنسوخ[1]، هل التقدم والتأخير بين الناسخ والمنسوخ (العنصر الزماني) داخل في حقيقة النسخ؟ قلنا سابقاً: إن خصوصية الزمان غير داخلة في معنى النسخ لغة، وأن هذا العنصر أقحم على المعنى اللغوي من الخارج، وهذه ظاهرة تمثل حقيقة في تاريخ تطوّر اللغة والمصطلح، فقد تغيَّر مدلول كثير من الألفاظ على مدى التاريخ، وأصبح للتنزيل معنىً أصلياً قصد إليه التنزيل، ومعنى تاريخياً تكوّن على مدى الأيام، وربما صار بعيداً عن معناه الأصلي ومضطرباً في الدلالة عليه،

(١) نواسخ القرآن، ابن الجوزي، لسان العرب مادة نسخ، هبة الله بن سلامة، الناسخ والمنسوخ ١٤ تحقيق محمد ضناوي ، بيروت.

فبعد ما كان معنى مادة النسخ لغة النقل والإبطال والإزالة، والرفع والتحويل، صار في الاصطلاح وقد أقحم فيه مفهوم التقدم والتأخر والتراخي كما ذكرنا آنفاً، وربما لأجل هذه التجاوزات اقتصر ابن سلامة وغيره على تقرير أن معنى النسخ لغة الرفع والإزالة.

ومع أن الرفع هو حقيقة النسخ، وأقربها إلى المعنى اللغوي، فقد ظهر - كما ذكرنا - اتجاهات في فهم النسخ وتعريفه، يعود أكثرها عند إجالة النظر إلى تعريف الناسخ المعبّر عنه بالخطاب أو البيان أو الدليل... وليس تعريفاً للنسخ.

وربما لأجل هذه الأقربية، كان التعريف المرتضى عند السيد الخوئي، النسخ: هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، كما في البيان، على الرغم مما يرد عليه من إشكالات فنية، فقد عطف المترادفين (الأمد والزمان) وعبَّر بالمشترك (أمر)، وعلّق ارتفاع الحكم على ارتفاع الزمن، وليس الأمر كذلك، فإنه منوط بالمصلحة وليس بلازم، فقد يكون النسخ لكن الناسخ أكثر مصلحة من المنسوخ مع بقاء مصلحته (المنسوخ)، وأضاف الأمد والزمان إلى ضمير الأمر، فأدخل في النسخ ما ليس فيه، وهو الحكم المؤقّت، فإنه يرتفع بارتفاع وقته وليس نسخاً، نعم بقيد الثابت خرج ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء الشهر.

ويناظر تعريف السيد الخوئي عند السنة التعريف الذي ارتضاه كثير من علماء الأصول، وهو أن النسخ: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخّر، وهو تعريف يتلافى كثيراً مما يرد على التعريفات الأخرى للنسخ، فهو لا يهمل نوعاً من النسخ، ولا يسمح بدخول ما ليس بنسخ في نطاق النسخ، وقد صرّح بشرط التأخّر في النزول، وفسح المجال لكل ناسخ بقوله: بدليل شرعي واقع لنوعي النسخ من حيث البدل وعدمه حين عبَّر بالدليل دون الحكم، وأخرج رفع الحكم بدليل عقلي حين وصف الحكم بأنه شرعي كذلك، وأخرج بنفس الوصف الإباحة الثابتة بالبراءة الأصلية والأخبار.

وهذا التعريف هو ما نقول به مع تعديلات طفيفة في اللفظ والمعنى. أما اللفظ، فبرفع قيد التأخر، وإحلال كلمة آخر محلها، والأحسن حذفها، ومع بقائها يكون المعنى بدليل شرعي ينتج حكماً شرعياً آخر، لكنه حينئذ لا يكون شاملاً للنسخ لا إلى بدل، إلا مع القول بأن الإباحة الأصلية حكم شرعي، هذا إذا قلنا إن الأصل في الأشياء الإباحة. أما المعنى، فبتوسيع معنى الدليل الشرعي ليشمل الدليل العقلي والإباحة الثابتة بالبراءة الأصلية بناءً على نظرية التوكيل التي نقول بها!!!

فيكون معنى النسخ، رفع حكم شرعي بدليل شرعي يعطينا حكماً شرعياً مغايراً، وهو أعمّ من أن يكون الناسخ ورد بعد المنسوخ أو قبله أو معه، وتوجد دعاوى لهذا الأخير يذكر فيها أن الناسخ ذيل الآية والمنسوخ صدرها، بما يحدس أن القدماء لم يكونوا يرون للزمان خصوصية في أصل معنى النسخ، وإن كانت أكثر موارده كذلك؛ لأن النسخ شأن من شؤون الشارع وحده، وهو فوق ذلك أمر اعتباري، والاعتبار سهل المؤونة، وقد قيل نظيره في الشرط المتأخر، ومجرّد التتابع ولو في الآية الواحدة لا يجعل للزمان مدخليّة، وإن كان واقعاً تحته لكونه من الزمانيات؛ إذ لا دليل على اشتراط التأخّر، وإنما هو فهم مَن خاض في التفسير سواء أكانوا من أصحاب مدرسة البيان، أي أدخل في التعريف بيان انتهاء مدة الحكم المنسوخ، أو كان من أصحاب مدرسة الرفع، أي رفع الحكم المنسوخ، ومعنى رفع الحكم الشرعي هنا قطع تعلّقه بأفعال المكفين في المستقبل لا رفع ذاته، فخصوصية الزمان غير داخلة في حقيقة النسخ إذاً.

على أن أنصار مدرسة البيان إنما عرفوا النسخ هذا التعريف هروباً من لزوم البداء في نظرهم، فقالوا: إن النسخ بيان عندما نظروا إلى الحقيقة ونفس الأمر، فالحقيقة في علم الله تعالى أن الحكم المنسوخ منتهٍ أمده الذي نسخ به، بينما نظرت مدرسة الرفع لا إلى علم الله، بل إلى تعلق الخطاب بأفعال المكلّفين الذي ظاهره الإطلاق، فرأت من هذه الجهة أن النسخ رفع، فلا خلاف جوهرياً إذاً بين كلا المدرستين، فهو بيان بالنسبة إليه تعالى لعلمه بما سيكون، ورفع بالنسبة إلينا.

ولأجل أن الزمان ليس قيداً في حقيقة النسخ ذهب الزرقاني إلى تعريفه بأنه: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي، فأغفل فيه قيد التأخر في الدليل، وكما سبق هو معناه لغة، وإن ادعى بعد ذلك إفادة التأخر هذا[١].

والتحقيق، أن إفادة التأخر قيد في تنزل الدليل الناسخ، وليس قيداً في حقيقة النسخ، أعني أنه في زمن نزول النصّ من الطبيعي أن يكون دليل المنسوخ متقدماً، ودليل الناسخ متأخّراً؛ لأنه لا يمكن إفادة النسخ إلا كذلك حدوثاً، أما بعد ذلك إذا نظرنا إلى الدليلين من جهة الدلالة، فلربما فرض الواقع، وهو الجانب اللصيق الصلة بالنسخ، الأخذ بدليل المنسوخ، لأننا لا ننظر إلى دليل الناسخ على أنه مناقض لدليل المنسوخ، بل متنافٍ معه للزوم التناقض الاتحاد في الزمان، وهو في النسخ متعدّد، فزمان العمل بالناسخ غير زمان العمل بالمنسوخ، ومع ملاحظة الواقع لا أهمية لمقام الجعل والإنشاء والاعتبار قبلهما.

ولنظرة أكثر إيغالاً في شرط التأخر الزمني لدليل الناسخ على دليل المنسوخ، يمكننا التساؤل في أنه هل يعتبر تأخر الناسخ بالبيان التفصيلي والإجمالي، أو يكفي تأخر بيانه التفصيلي، وإن قارن بيانه الإجمالي؟ قولان، حكى الشيخ حسن صاحب المعالم ذهاب السيد المرتضى إلى الأول، وذهب العلامة في التهذيب إلى الثاني، وانتصر له صاحب الفصول، وحجّته الاتفاق على أن شريعة نبيّنا ناسخة لشريعة مَن قبله من الأنبياء، مع أنهم قد أخبروا قومهم بمجيئه، وينسخ دينه لسائر الأديان، فلم يقدح ذلك البيان الإجمالي في كونه ناسخاً[٢].

والمعلوم أن وصفي الإجمال والتفصيل قد يطرآن معاً على شيء واحد من جهتين، فتتوارد عليه أحكام بحسبهما، ومن هنا قالوا مثلاً: إن السنة بجملتها لمكان الإجمال فيها مع قطع النظر عن تفصيلاتها قطعية الحجية. أما مع ملاحظة

---

(١) مناهل العرفان للزرقاني ٢/ ١٧٦

(٢) الفصول ٢٣٤ طبع حجر، إيران.

التفاصيل، فهي غير حجّة، وكذلك الحكم مع العلم التفصيلي غيره مع العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة، وغير ذلك من أمثلة. فالمواقف العملية والفكرية تختلف تجاه الشيء من حيث التفصيل والإجمال، والنصّ القرآني يمتاز داخلياً بنسيج معرفي متكامل تحكمه شبكات دلالية معقّدة، يتحكّم التأويل في إدارتها وتوجيهها في الزمان والمكان، وقد ورد في القرآن الكريم ما يفيد أن تأويله لم يأتِ بعدُ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، ومن هنا اشترط الأئمّة عليهم السلام فيمن يفسّر القرآن العلم بالناسخ والمنسوخ؛ لأن النص القرآني نص متميّز ومفتوح تعمره جدلية نشطة ومستفزة دائماً بين مفرداته من جهة، وبينها وبين الواقع من جهة أخرى، وهي ميدان خصب للتلاقح والتناسل الدلالي وتنوّع جهات الإفادة، فقد يكون العموم في هذا النص خاصّاً في غيره، وما عدَّ مقيداً يكون مطلقاً من جهة أخرى بحسب نظرية انقلاب النسبة عند المحقق النائيني، وما اعتبر ناسخاً ورافعاً للحكم قد يصير منسوخاً بحسب شبكة الدلالات هذه؛ لأن التعارض المدعى والظاهر البيّن فيما مضى، يغدو مع تطوّر الفكر والتاريخ غير متعارض وهكذا، وما عملية النزول والتنزيل للآيات إلاّ طريق لإجراء النص الأولي المقدس وجعله في معرض التجلّيات وبداية للانعكاسات الدلالية له في العقول والأفكار، وهو انعكاس مختلف ومثار لتعدّد الفرق والمذاهب والآراء، وهي وصية أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لابن عباس حين بعثه لمحاججة الخوارج بقوله: لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنّة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً، كما جاء في نهج البلاغة.

هذا، ويبيّن تدرّج زمن النزول والتنزّل أن الهدف هو ربط الدلالات بالواقع، من جهة أن الآيات كانت تنزل حسب الوقائع، أو جواباً عن أسئلة، لكن نزول النصّ لا يساوق اكتمال دلالته، كما هو حاصل في النصوص الأخرى؛ لأنها صادرة عن ذوات عاقلة محدودة الإرادة والعلم. . . بخلاف النصّ القرآني.

إن الأصل في فلسفة التنزيل والنزول أن الآيات السابقة في النزول تعيش حالة الاستيعاب والتفاعل مع الآيات اللاحقة، لا حالة التصادم والتعارض والتنافي: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وليس المراد أيضاً من عدم اكتمال الدلالة كونها ناقصة بالمعنى الذي يثير البعض، ولا نقول به، بل بمعنى أن الآيات بتفاعلها مع نفسها ومع الواقع تجسّد معيناً ثرّاً لتكشف دلالات مختبئة، والنسخ يمكن تصويره في نصوص ذات دلالات جامدة، لا في نصوص ثابتة الشكل ديناميكية المعنى، وهذا البيان لا ينفي نسخ شريعة لشريعة سابقة لمكان عنصر الإرادة، وهي غير معلومة الوجود ضمن الشريعة الواحدة، ولم يرد عن الرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام وجود النسخ بالمعنى الذي ظهر بعد الشافعي.

هل النسخ واقع في الشريعة الإسلامية؟

لا ينبغي الريب في جواز النسخ عقلاً، وهو أمر لا يختلف فيه مسلم، لكن هل هو واقع في القرآن والسنّة أو لا؟ ذهب جميع المسلمين خلا طائفة قليلة منهم إلى وقوعه. وقال عبد الرحمن بن الجوزي في بيان وجه الجواز في كتابه المشهور «نواسخ القرآن»: والدليل على جواز النسخ شرعاً، أنه قد ثبت أن من دين آدم عليه السلام وطائفة من أولاده جواز نكاح الأخوات وذوات المحارم، والعمل في يوم السبت، ثم نسخ ذلك في شريعة موسى، وكذلك الشحوم كانت مباحة ثم حرمت في دين موسى، فإن ادعوا (اليهود) أن هذا ليس بنسخ فقد خالفوا في اللفظ دون المعنى. وقد ذكر بعد ذلك وجوهاً عديدة على جواز النسخ، بل على وقوعه في مقام الردّ على اليهود وعلى الشمعونية بالذات الذين قالوا بامتناع النسخ أصلاً.

وقد تصدّر طائفة المنكرين أبو مسلم الأصفهاني، فذهب إلى أن النسخ المصرّح به في كتاب الله إنما هو نسخ شريعتنا لشرائع الأُمم السابقة؛ كاليهودية والنصرانية، أو نسخ آية منها لآية منها، ويحتمل على ضعف أن يريد بكلامه نفي النسخ مطلقاً، وأن الشريعة المتقدمة مؤقّتة، وإذا كانت مؤقّتة لا تكون الشريعة

المحمّدية ناسخةً لها، وقد استظهر هذا الوجه الأزميري في حاشيته[1]، لكن هذا هو النسخ بعينه على مسلك مدرسة البيان حيث أريد أنها مؤقتة في علم الله تعالى. إذاً مذهب أبي مسلم الأصفهاني نفي النسخ، وأن المراد إما نسخ شريعة محمد ﷺ للشرائع السابقة، وإما نسخ آية من هذه الشريعة لآية من الشرائع السابقة إذا لم يكن النسخ كلياً، وخلاف ذلك يحتاج إلى دليل وتجشّم برهان، والآيات القرآنية الثلاث التي تتحدث عن النسخ قاصرة عن إفادة الوقوع بالمعنى المتنازع عليه مع استنزاف دلالتها المؤدّي إلى طرد الاحتمال الصارف عن حملها على وقوع النسخ.

وهنا يحسن عرض هذه الآيات والنظر فيها، ثم في دعوى دلالتها على النسخ:

١ - ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٠٦ ـ ١٠٧].

٢ - ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١].

٣ - ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

تفيد الآية الأولى أن النسخ لو وقع، فإنما يقع إلى خير مما نسخ أو مثله، وليس فيها ما يدلّ صراحة على الوقوع فعلاً، إلا في حملها على مقام الامتنان، على نسخ وقع وانتهى، فجاءت الآية لتقرّر هذه النعمة وأنها إلى ما هو أكثر خيراً أو مثله في المصلحة المنصرمة في المنسوخ.

على أنهم ذكروا في سبب نزولها أن اليهود لما حسدوا المسلمين في التوجّه إلى الكعبة، وطعنوا في الإسلام بذلك، قالوا: إن محمداً يأمر أصحابه بشيء ثم

(١) حاشية الأزميري ١٧٣.

ينهاهم عنه، فما كان هذا القرآن إلا من جهته، ولهذا يناقض بعضه بعضاً، فنزلت الآية[١].

ثم إن الآية تفيد إلى جانب النسخ مفهوماً آخر هو الإنساء، كعمل آلي يرفع التلاوة والحكم، أو التلاوة فقط كما يقولون، وقد ادّعوا ذلك في آية الرجم مثلاً كما روي عن عمر[٢]. ويكون النسيان طبعياً بمعنى نسيان الأجيال لها، هذا على قراءة حفص عن عاصم بن أبي النجود. أما على القراءة الأخرى ننسئها بمعنى الإنساء والإرجاء، أي يبطل العمل بها إلى أن يحين وقتها، وفي هذه الحالة يجب النظر في دور الزمان والمكان في تغيير الفتاوى والأحكام، ويكون معنى المثلية التماثل في المصلحة المترتبة على هذا الحكم بأن تأتي مصلحة تماثل المصلحة المترتبة على الآية المنسأة أو المنسية بمعنى المتروكة؛ إذ لا يمكن حمل المثلية على إرادة نفس ألفاظ الآية كما هو ظاهر.

وكلمة آية تطلق على آيات التكليف وآيات التكوين كما نقل عن الطوفي في الإشارات الإلٰهيّة، وتابعه على ذلك صاحب الميزان[٣]، ومع إمكان حملها على آيات التكوين كما استظهر ذلك وفهمه محمد عبدو حيث ذهب إلى أن المقصود بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، يعني معجزة، على ما هو مذكور في تفسير المنار، يمكن أن يستشهد أو يستدلّ بها من يقول بالتطوّر للأنواع الأحيائية والنباتية بتأويل ذكرناه في كتاب «الإسلام وتطوّر الأحياء»، وبادّعاء لزوم التناسب بين صدر الآية وذيلها، وحيث إن ذيل الآية تمدح بعموم تعلّق القدرة كان الأنسب حمل الآية على التكوين دون التشريع باعتبار أن التكليف أمر اعتباري سهل المؤونة، ثم جاءت الآية التالية بمثابة التعليل لهذا المعنى.

وتجدر الإشارة إلى أن دعوى نفي النسخ في الشريعة يساوق انتفاء شروطه، وفي مقدمها وقوع التنافي والتعارض غير القابل للجمع العرفي بين النصوص، وهذا

(١) انظر تفسير الآية في التفاسير المشهورة: القرطبي، والخازن مثلاً.
(٢) راجع ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ ١٥.
(٣) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ١/ ٢٤٩.

عين ما ادّعاه أبو مسلم كما يظهر من كلام الرازي في تفسيره، وقد ذكرنا حمله النسخ على نسخ الشرائع السابقة، مع الإشارة إلى أن النسخ الكلّي لا تساعد عليه الآية؛ إذ لم يرد لغة آية بمعنى شريعة كلاً أو جزءً، كما احتمل أن يراد من النسخ نقله من اللَّوح المحفوظ، وقد سبق أنّ من معاني النسخ لغة النقل، فأبو مسلم يتمسَّك بمعاني النسخ التي هي أقرب إلى المدلول اللغوي مستبعداً إرادة الإزالة للحكم، وكيف يكون ذلك وقد وصف الله تعالى كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلو نسخ بعضه لوقع الباطل المنفي[1]، ولسان الآية يعضده، ما ننسخ من آية ولم يقل من القرآن، وذهب الرازي في المحصول إلى أن المراد لم يتقدمه من الكتب ما يبطله، ولا يأتي بعده ما يبطله، وآخرون منعوا أن يكون النسخ إبطال، وأغرب ما أُجيب ردّاً على أبي مسلم ما ذكره البيضاوي بأن الضمير مجموع القرآن وهو لا ينسخ اتّفاقاً، مع أن الكلّية إذا صدقت صدقت الجزئية لعلّة التداخل!!

وهكذا نرى أن أبا مسلم لم يكتفِ بمجرّد الدعوى أن النسخ لم يقع، بل إن القول بوقوعه يؤدّي إلى تصادمه مع القرآن نفسه، ثم يشرع على ما نقله الرازي في دفع التنافي المدعى بين الآيات التي قيل بوقوع النسخ فيها، ولنذكر لذلك أمثلة:

١ - نسخ العدة من تمام الحولِ إلى أربعة أشهر وعشرة أيام: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٠ ـ ٢٤١]، ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٤] وأجاب أبو مسلم أن حكم الحول لم يزل بالكلية؛ لأنه إذا كانت مدة حملها حولاً كاملاً لكانت عدتها حولاً كاملاً، وإذا بقي الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصاً لا نسخاً.

---

(١) التفسير الكبير ٣/ ٢٥٦ و٩/ ٢٣٦.

٢ - آية النجوى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المجادلة: ١٢]، قال أبو مسلم: إنما زال حكم الصدقة لزوال السبب؛ لأن سبب التعبّد بها تميز المنافقين، وقد حصل، وعلى رأيه هذا يتّصف الجميع بالنفاق، عدا عليّ عليه السلام!!!

٣ - آية التخفيف: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥ ـ ٦٦]، ولم يذكر الرازي وجهاً لأبي مسلم في الجمع.

٤ - آية التحويل عن القبلة: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢]، أجاب أبو مسلم بأن حكم هذه القبلة لم يزل بالكلّية لجواز التوجّه إليها عند الإشكال، أو مع العلم إذا كان هناك عذر.

على أي حال، قلنا إن أبا مسلم تصدر جماعة تواطؤوا على نفي المنسوخ في القرآن، وقد أنبأنا عنهم ابن سلامة (ت ٤١٠هـ) في كتابه «الناسخ والمنسوخ»، وكتابه هذا على درجة كبيرة من الأهمية؛ لأنّا نجد فيه نزوعاً غير مسبوق إلى تقعيد النسخ، فقد ذكر فيه: وقد قال قوم لا يعدون خلافاً، ليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ، وهؤلاء قوم عن الحقّ صدّوا، وبإفكهم عن الله ردُّوا[1]، إلا أن هذه الجماعة، وهؤلاء القوم لم يظهر منهم ما يشكل مذهباً إلى أن ظهر من المتأخرين من ناصر نفي النسخ، وأجاب عن دعاوى النسخ بما لم يصدر مثله عن أبي مسلم نفسه، ففيما يتعلق بآية التخفيف. قال الشيخ محمد الخضري: إن تعريف النسخ ينطبق على هذه الآية تماماً. . . وربما يقال: إن الرخصة مع العزيمة كذلك، ولم

(١) الناسخ والمنسوخ ١٩٠ وراجع أيضاً الناسخ والمنسوخ للنحاس ٦، ونواسخ القرآن لعبد الرحمن الجوزي ١٣.

يقل أحد أن الرخصة تنسخ العزيمة، فآية التيمّم لم تنسخ آية الوضوء مع أن آية الوضوء توجبه على كل حال، فكذلك هذا[١]. وقد تمسك بهذا التحريم عبد المتعال الجبري في كتابه النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه.

ونخلص إلى أن من توسّع في موضوع النسخ وخَبرُ مباحثه يجد أنه من اصطلاح السلف والمتأخرين، ولم يسمع من النبيّ والصحابة والأئمّة هذا المعنى الذي استقرّ مؤخراً، ولو بقينا والآية نفسها نجد أن النسخ واقع على نفس الآية، ولا ذكر لحكمها فيها، أعني أن كون النسخ يقع على حكم الآية عرفناه من خارج النص.

هذا، وما يقال في الآية الأولى يقال في آية التبديل، خاصّة مع اتّحاد سبب النزول إلا أنها تتضمّن ما يدلّ على وقوع النسخ، حيث جاء التعبير بالماضي الدالّ على الوقوع ولا صارف له عن ذلك، إلا إن يقال إن إذا شرطية وظرف لما يستقبل من الزمان، فمدخولها مقدّر الوجود، ويكون معنى الآية حينئذ نفي التبديل لا إثباته، والتقدير لو بدلنا آية لقالوا. . . مع أنه من حقنا، والتنزيل بيدنا، لكن هذا المعنى يفاد عادة بلو، كما أن أسباب النزول لا تساعد عليه، وقد حملها الجبري على وضع آية في سورة بدل آية أخرى، أي أن المعنى تبديل موضعها في السورة، وهذا الحمل بعيد عن ظاهر الآية؛ لأنه لو كان لم نعرف مناسبة لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾ [آل عمران: ٣٦] بدل «يبدل»، والأحسن أن يقال في تفسيرها مع ملاحظة سبب نزولها في حكم تحويل القبلة، فيتعين أن الآية التي بدلت ليست في القرآن الكريم، لأننا لا نجد فيه ما يدلّ على لزوم التوجّه إلى بيت المقدس، إذاً هي آية في الكتب السماوية السابقة جرت عليها السنة العملية، وقد بدّلت بآية من كتاب الله، وهي آية التحويل، والرمي بالافتراء يسترعي منّا النظر في فهم اليهود والنصارى لشرائع الله تعالى على امتداد تاريخ التشريع الإسلامي، والظاهر أن سِمَة الشرائع السماوية في الثقافة اليهودية والنصرانية هي الاتصال؛ لذا ورد في الإنجيل

---

(١) الخضري، أصول الفقه ٤١٣ طبع تونس.

عن عيسى عليه السلام أنه لم يأتِ لنقض الناموس بل ليكمله، وأنه بعث إلى خراف بني إسرائيل الضالّة، ومن هنا إيمان النصارى بالعهد القديم إيمانهم بالعهد الجديد، وإن ناقضوه في أمور محدودة؛ كالختان وأكل لحم الخنزير وغير ذلك، وعندما نزلت آية التحويل رأوا فيها ما ينقض هذا الاعتقاد السائد باتّصال الشرائع السماوية، فوصفوا النبيّ واتّهموه بالافتراء.

أما الآية الثالثة، وهي آية المحو، فإن دلالتها على النسخ إمكاناً ووقوعاً متوقف على التسليم بالنسخ أولاً، وإلاّ فحملها عليه مصادرة وإسقاط محض؛ إذ لم يبيّن متعلق المحو والإثبات وموضوعه مع إمكان حمله على الطبيعيات الجواهر والأعراض.

أنواع النسخ:

ذكروا أن النسخ يقوم على أنحاء ثلاثة: نسخ الحكم ونسخ التلاوة ونسخ أحدهما دون الآخر. أما الأول، فيتصوّر في نسخ شريعة لاحقة لشريعة سابقة كلاً أو بعضاً، وادّعاء وجود هذا النوع في آيات القرآن محض تخرّص، وما قيل في إثباته نفي له، فمن ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن عائشة، قالت: كان فيما نزل من القرآن: (عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخن بخمس معلومات، وتوفي الرسول ﷺ وهنّ فيما يقرأ من القرآن، ونحو ما ورد مما رواه أنس بن مالك أنّه قال: كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ سورة تعدلها سورة التوبة، وما أحفظ منها غير آية واحدة، وهي: «**لو أن لابن آدم واديين من ذهب لابتغى إليهما ثالثاً، ولو أن له ثالثاً لابتغى إليه رابعاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب**»، ونحوه ما رواه الزهري عن جماعة المسلمين تجمهروا عند رسول الله ﷺ يشكون إليه العجز عن قراءة سورة ومحوها، ولم يجدوها في كتبهم ونسخهم، فقال لهم الرسول ﷺ: نسخت البارحة فنسخت من صدورهم، ومن كل شيء كانت فيه[1].

(١) ابن سلامة ١٤ ابن الجوزي، نواسخ القرآن ٢٦.

فإذا كان الإنساء والنسيان قد وقع، فكيف تذكر عائشة ما يفترض أنها قد نسيته؟ مع إمكان أن يقال إن الإنساء ليس نسخاً لمكان العطف بأو، وهو لا يكون إلاّ على مغاير، على أنّا لا نعقل لهذا النوع من النسخ حكمة تساوي حجم خطورة ادّعائه؛ إذ هو عين التحريف.

وكذلك يقال في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، ويمثلون به بآية الرجم كما رواها عمر بن الخطاب: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم»؛ إذ لا حكمة تظهر لنسخ التلاوة مع بقاء الحكم إلا ما تمحّله السيوطي، وذكره عن صاحب الفنون!!!: أنه لإظهار مقدار طاعة هذه الأُمة في المسارعة للطاعة مع أنه حاصل بدون نسخ التلاوة، وإلا ما تمحّله أيضاً الزرقاني في المناهل من أنه أنزلت لتقرير الحكم، وبعد استقراره في النفوس نسخت تلاوتها لشناعة الفاحشة، وبشاعة صدورها من الشيخ والشيخة تنزيهاً للأسماع والألسنة، وغير ذلك من الترهات، لذا ذكر الحصري: أنا لا أفهم معنى لآية أنزلها لتفيد حكماً، ثم يرفعها مع بقاء حكمها(١).

أما القسم الثالث، وهو نسخ الحكم دون التلاوة، فهو القسم الشائع الذي خاض فيه العلماء بين مكثر ومقلّ وعوان بين ذلك، ومدّعي الكثرة يخلط بين النسخ باصطلاح المتأخرين وبينه باصطلاح المتقدمين الأوسع شمولاً كما بيّنا سابقاً، وقيل: إن الحكمة في هذا القسم أن الحكم إذا نسخ بقي التحدّي بالنظم... والتعبّد بالتلاوة، وأنه غالباً ما يكون النسخ إلى الأخف، فيكون بقاء التلاوة تذكيراً بالنعمة ورفع المشقّة.

شروط النسخ:

ذكروا للنسخ شروطاً اتّفقوا على بعضها، واختلفوا في البعض الآخر، ونحن ننقل كلام عبد الرحمن بن الجوزي في الشروط المتفق عليها في الجملة، قال:

---

(١) ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ ١٥ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٥، الزرقاني مناهل العرفان، مبحث النسخ، الخضري، أصول الفقه ٣٢٧، البرهان ٢/ ٣٧.

الشروط المعتبرة في ثبوت النسخ خمسة:

الشرط الأول: أن يكون الحكم في الناسخ والمنسوخ متناقضاً. بحيث لا يمكن العمل بهما جميعاً، فإن كان ممكناً لم يكن أحدهما ناسخاً للآخر، وذلك قد يكون على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون أحد الحكمين متناولاً لما تناوله الثاني بدليل العموم، والآخر متناولاً لما تناوله الأول بدليل الخصوص، فالدليل الخاص لا يوجب نسخ دليل العموم، بل يبيّن أنه إنما تناوله التخصيص لم يدخل تحت دليل العموم.

والوجه الثاني: أن يكون كل واحد من الحكمين ثابتاً في حال غير الحالة التي ثبت فيه الحكم الآخر مثل تحريم المطلّقة ثلاثاً، فإنها محرمة على مطلقها في حال، وهي ما دامت خالية عن زوج وإصابة، فإذا أصابها زوج ثان ارتفعت الحالة الأولى، ونقضت بارتفاعها مدة التحريم فشرعت في حالة أخرى حصل فيها حكم الإباحة للزوج المطلق ثلاثاً، فلا يكون هذا ناسخاً، لاختلاف حالة التحريم والتحليل.

والشرط الثاني: أن يكون الحكم المنسوخ ثابتاً قبل ثبوت حكم الناسخ، فذلك يقع بطريقين:

أحدهما: من جهة النطق؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]، وقوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ومثل قول النبيّ ﷺ: «**كنتُ نهيتكم عن زيارةِ القبور ألا فزوروها**»، كما في صحيح مسلم.

والثاني: أن يعلم بطريق التاريخ، وهو أن ينقل بالرواية بأن يكون الحكم الأول ثبوته مقدماً على الآخر، فمتى ورد الحكمان مختلفين على وجه لا يمكن العمل بأحدهما إلا بترك الآخر، ولم يثبت تقديم أحدهما على صاحبه بأحد الطريقين امتنع ادّعاء النسخ في أحدهما.

والشرط الثالث: أن يكون الحكم المنسوخ مشروعاً، أعني أنه ثبت بخطاب الشرع، فأمّا إن كان ثابتاً بالعادة والتعارف لم يكن رافعه ناسخاً، بل يكون ابتداء شرع، وهذا شيء ذكر عند المفسّرين، فإنهم قالوا: كان الطلاق في الجاهلية لا إلى غاية، فنسخه قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وهذا لا يصدر ممن يفقه، لأن الفقيه يفهم أن هذا ابتداء شرع لا نسخ.

والشرط الرابع: أن يكون ثبوت الحكم الناسخ مشروعاً كثبوت المنسوخ، فأمّا ما ليس بمشروع بطريق النقل، فلا يجوز أن يكون ناسخاً للمنقول، ولهذا إذا ثبت حكم منقول لم يجز نسخه بإجماع ولا بقياس.

والشرط الخامس: أن يكون الطريق الذي ثبت به الناسخ مثل الطريق الذي ثبت به المنسوخ أو أقوى منه، فأما إن كان دونه فلا يجوز أن يكون الأضعف ناسخاً للأقوى.

وأما ما اختلفوا فيه، فهو نسخ القرآن بالسنّة بعد اتفاقهم على نسخ القرآن بالقرآن، والسنة بالقرآن والسنة، وهؤلاء شرطوا في النسخ الاتحاد في جنس الخطاب، فلا ينسخ القرآن إلا قرآن، قالوا: السنّة إما متواترة، فذهب أبو حنيفة ومالك إلى الجواز، وذهب الشافعي والثوري إلى المنع؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، والسنّة ليست قرآناً ولا مثل القرآن، ثم السنة تنقص عن درجة القرآن، وإذ ورد ما يوهم خلاف ذلك، فهو بيان من السنة للقرآن، وليس نسخاً خلافاً لأبي حنيفة ومالك، وإما آحاد، والأكثر على المنع لضعف الظنّ، وأجازه الإمامية، لقطعية الآحاد، لا في نفسها بل لقطعية دليل حجية خبر الواحد، فراجع.

وكذلك ذهب الأكثر إلى جواز ما ثبت بدليل الخطاب وتنبيهه وفحواه، بدعوى أنه جار مجرى النطق في وجوب العمل به، فجرى مجراه في النسخ، وإذا كنّا شرطنا في أقوائية الناسخ في الدلالة والصدور، أو المساواة له، فإذا ثبت المنسوخ بفحوى الخطاب جاز النسخ بمثله، دون ما إذا ثبت بالنصّ، ومنعه أهل

الظاهر، قالوا: لأنه معلوم بطريق القياس، وهو لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً!!!

واختلفوا في وقوع النسخ قبل العمل، وأنه هل يكون إلى غير بدل؟ وهل يصحّ النسخ في الأخبار؟ ففصّل قوم، قالوا: إن الحكم الشرعي قد يفاد بالجملة الخبرية، فهو خبر معناه الأمر والنهي، وذهب جماعة إلى منع النسخ فيما مضى لأنه يؤول إلى الكذب، وأما المستقبل فهو خلف[1].

وذكروا في علم الكلام أن الله تعالى يجب عليه الوفاء بالوعد دون الوعيد، كما ناقشوا في أن زوال الشيء لزوال علّته أو شرطه (لأن المشروط عدم عند عدم شرطه)، وأن الزيادة على الحكم أو النقيصة فيه، أعني في دليله وغير ذلك، هل هو نسخ؟ مع أن الشيء يعود مع عود علّته وشرطه، وأنه إذا نسخ الخطاب هل تنسخ معه مفاهيمه الموافقة والمخالفة؟ إلى غير ذلك مما تجده في مظانّه.

فلسفة النسخ:

بداية، يُظهر النسخ جدلية العلاقة بين الوحي في جانبه التشريعي وبين الواقع، نظير آلية التشريع التدريجي الذي يمثّل تحريم الخمر أجلى مظاهره، ومن هنا ارتبط النسخ بالمعرفة التاريخية وأسباب النزول ارتباطاً وثيقاً، لكن النسخ إذا تمّ فإنه يقع في أفق يغاير أفق ارتباط الحكم بالواقع، وإن لم يكن أجنبياً عنه.

بيان ذلك، أن الأحكام الشرعية لها مقامان: مقام الجعل والإنشاء والاعتبار، وهو أحد مبادىء الحكم التشريعي بعد الملاك والإرادة، والمقام الثاني هو مقام الفعلية والتحقّق الخارجي، فالحجّ واجب في حقّ من استجمعت فيه الشروط من البلوغ والاستطاعة وغير ذلك، سواء أوجد في الخارج مستطيع أم لم يوجد، لكن الحكم يصبح فعلياً بعد تحقق تمام الشروط، فالجعل والاعتبار والإنشاء يسبق مقام فعلية هذا الحكم في الخارج في حق هذا أو ذاك من المكلّفين، والنسخ الاصطلاحي إنما يتحقّق في المقام الأول، وهو مقام الجعل والإنشاء، بمعنى أن

(١) ابن سلامة ١٨، ابن الجوزي، نواسخ القرآن ١٧، النحاس ٦.

الله تعالى يلغي اعتبار هذا الحكم وكأنه غير موجود أصلاً، وإن بقيت تلاوته، لكن كيف يمكن الاطّلاع على عملية النسخ هذه؟ إن عالم الاعتبار ينكشف لنا من خلال النصوص والصياغات اللفظية عادة، فالنصوص كاشفة عن وقوع النسخ أو عدم وقوعه في هذه الآية أو تلك، لذا كان من عظائم الأُمور القول بإلغاء حكم آية من دون دليل أو برهان، كما قالوا.

إزاء ذلك لا ينبغي أن يخدعنا هذا الكمّ الكبير من المرويّات عن الأئمّة عليهم السلام في الحثّ على معرفة الناسخ والمنسوخ، مثلما روي عن عليّ عليه السلام، وقد مرّ برجل يعظ، قال: هل عرفت الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت[1]؛ لأن اشتراط الإمام عليّ عليه السلام العلم بالناسخ والمنسوخ، يقصد به النسخ بمعناه الشامل للتخصيص والتقييد، أي بمعناه الدارج قبل عصر الشافعي، إلا أن المتأخّرين نقلوا الكلمة إلى معناها الاصطلاحي غير المقصود بالنصّ، وهو إلغاء حكم في نفس القرآن بآية منه، مع أن الآيات لا تتحدّث عن أن الآية المنسوخة هي من القرآن، والقدر المتيقن أنها فيما سبق من الشرائع.

وقد روي عن ابن عباس قريب مما روي عن عليّ عليه السلام، وفي سند هذه الروايات ضعف، فقد رواها الضحاك الذي قال فيه ابن حبان: وهذا الرجل فيه ضعف، وذكر السيوطي في كتابه تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، قال سعيد بن جبير: إن الضحاك لم يلقَ ابن عباس، فكيف تُقبل روايته؟

وهذا المعنى الاصطلاحي الذي تبلور مع الشافعي وتلقته الأُمّة بعده بالقبول، وتسالموا عليه فوضعوا له شروطاً وحدُّوا له حدوداً منها ما اتّفق عليه، ومنها ما اختُلف عليه، كما مرّ ذكره، هي شروط ومفاهيم لعبت الهجرة اللغوية دوراً لا يستهان به في تشكيلها وبنائها.

(١) النحاس، الناسخ والمنسوخ ٧. الزركشي، البرهان ٢/ ٢٩.

ومع أن الروايات صريحة في مغايرة الناسخ والمنسوخ في المعنى الاصطلاحي للمحكم والمتشابه، فإن البعض اعتقد أن المحكم هو الناسخ الثابت، والمتشابه هو المنسوخ والمعنى المضطرب والقلق، مع أن القرآن لم يصرّح بانقسام آياته إلى ناسخ ومنسوخ على غرار تقسيمها إلى محكم ومتشابه.

ثم إن صفة الإحكام والتشابه، ليس وصفاً يتبع الآية بشكل سكوني، بل هي صفات تعتري الإدراك في علاقته بالآية، ومن هنا كانت من الصفات النسبية؛ لأن الفكر تارة يعيش إزاء الآية حالة الوضوح فهو المحكم، وتارة يعيش حالة الغموض وهو المتشابه، لذا جاء في القرآن وصف لجميع الآيات بالمتشابه: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: ٢٣]، وكذلك وصفت جميع الآيات بالمحكمة أيضاً: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هُود: ١]، ومرة وصفت بعضه بالمحكم وبعضه بالمتشابه: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، وليس كذلك الناسخ والمنسوخ بالمعنى الاصطلاحي، لما يتضمّنه من معنى سكوني جامد الناسخ فيه قائم والمنسوخ ملغى، وانتهى.

ولكي يؤدي مفهوم النسخ دوراً في تطوير التشريع الإسلامي، ينبغي أن يخرج من ديامس الاصطلاح الذي أسبغ عليه، وغياهب الشروط التي قيد بها، وقد رأينا تردّد معنى النسخ كمادة لغوية بين النقل والإزالة والتحويل والتبديل، وصدق المادة على بعضها حقيقة وعلى الآخر مجازاً، أو أنه على نحو الاشتراك اللفظي، أو الاشتراك المعنوي، خطبه ضئيل فيما نريد أن نقوله.

وبعد إفراغ هذه المعاني من شرطي التعارض والتراخي الزمني للناسخ، لا يعود هناك موجب لإلغاء حكم المنسوخ، وهو ما يؤدي إلى بروز مفهوم الإنساء بعد انغماره في ثقافة التشريع وأدبيّاته، وحقّه أن يكون رديفاً لمفهوم النسخ، ومعنى يفيد التجاور والجدلية مع مفهوم النسخ لا مقابلاً له تقابلاً في المعنى والمفهوم؛

لأن الإنساء يعمل في فضاء النسخ غير خارج عن حقيقته، بل مكمّل له ويتكامل معه بصورة أو بأخرى، والظاهر أن مفهومي النسخ والإنساء كانا مترادفين في الذهنية الأصولية عند المتقدّمين، وعندما تمّ الفصل الماهوي بينهما فيما بعد، عاب المتأخّرون على المتقدّمين خلطهم بين النسخ والإنساء، يدلّنا على ذلك إشارة دقيقة في كتاب الناسخ والمنسوخ يقول فيها النحاس: وقال آخرون: إن الناسخ والمنسوخ إلى الإمام ينسخ ما يشاء[(١)]، وهذه مقالة لا يقولها مسلم لو لم يكن النسخ عنده رديفاً للإنساء.

وفي رأيي، أنه يجب إلغاء مباحث النسخ من دراسات علوم القرآن وعلم أصول الفقه والتعويض عنها بمبحث الإنساء بمعنى التأجيل؛ لأن الواقع يمكن أن يفرض أحكام المنسوخ مرة أخرى، فيكون ما عدَّ من المنسوخ منسأً، ويكون معنى التبديل تبديل الأحكام وتعاورها على الموضوعات لا تغيير النصوص، ويكون التوجّه مع هذا التحليل إلى اعتبار عطف الإنساء على النسخ في الآية للبيان، وحينئذٍ يصير نموذج نسخ آخر الآية لأولها مفهوماً ومعقولاً. بينما على المعنى الاصطلاحي يشكل فهم الظاهرة؛ إذ لا يصدق عليها إبدال آية مكان آية، وقد ادّعي ذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ [البقرة: ٥٤]، فذهب ابن العربي إلى أن آخرها ناسخ لأولها، ونفس الكلام ادّعاه في قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وزاد أن وسطها محكم[(٢)].

وكذلك تشكّل هذه الظاهرة المدعاة مشكلة عند من يشترط التراخي الزمني للمنسوخ عن الناسخ، وعند من يشترط مضيّ زمن يعمل فعلاً بالمنسوخ، أو إمكان العمل به؛ إذ لا يعهد النزول التدريجي في الآية الواحدة.

والدعوة إلى نسخ باب النسخ من الأبحاث الأصولية لا لقلّة الموارد مقابل

(١) النحاس ٦.
(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ١/ ٢٠٥ - ٣٨٨.

الإسراف الذي سار عليه كتّاب الناسخ والمنسوخ الذين أكثروا من الآيات التي ادّعوا نسخها، وتكاد تظنّ وأنت تقرأ كتبهم أن الأصل في الآيات النسخ دون الإحكام، فهي عند ابن حزم (٢١٤) آية، وعند النحاس (١٣٤) آية، وعند ابن سلامة (٢١٣) آية، وعند عبد القاهر البغدادي (٦٦) آية، وعند ابن الجوزي (٢٤٧) آية، ويهبط السيوطي بالعدد إلى (٢٠) آية ذكرها في الإتقان، وعند الكرمي في قلائد المرجان (٢١٨) آية، ويقرب منه الأجهوري في كتابه إرشاد الرحمن (٢١٣) آية، وأوصلها بعض المتخّرين إلى ما دون العشرة، ويظهر انحصار النسخ عند السيد الخوئي في آية المناجاة!! وينفي الشيخ شمس الدين النسخ في القرآن إلاّ في موارد معلومة، منها: آية النجوى، وآية زنا المحصنات، وآية تشريع حرمة الفرار من الزحف، إن سمي هذا نسخاً على حدّ تعبيره[1]، بل تفاقم الأمر مع الكرخي فادّعى أن كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا (الأحناف) يحمل على النسخ أو الترجيح.

أقول: هذه الدعوة لا لقلة الموارد، بل لانتفاء موارد المنسوخ أصلاً في كتاب الله، أعني أنه لايوجد آية واحدة منسوخة في القرآن، وإنْ كان فيه آيات نسخت أحكاماً في شرائع سابقة أو سنن نبويّة سابقة، وقد حكى القرآن في آياته خبر هذا النسخ بقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية وغيرها، فالمذهب إذاً نفي المنسوخ لا الناسخ في القرآن، وهو موافق لبعض توجّهات أبي مسلم الأصفهاني، توجّهات الوزير المشهور في الدولة المغولية في إيران رشيد الدين بن أبي الخير الهمداني[2]، وهو موافق أيضاً لما ذهب إليه بعض المتأخّرين، سيد أحمد خان، والشيخ أحمد حسن الباقوري، وعبد الرزاق نوفل، ومحمد غزالي السقا في كتابه نظرات في القرآن، والشيخ عبد الله العلايلي، وعبد المتعال الجبري، والسيد مرتضى العسكري الذي صرّح بمباحثه في النسخ

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة ١٢٢.

(٢) راجع مجلة الاجتهاد السنة (٢) عدد ٨/ ١٩٩٠ مقال: دورينا كرافو لسكي بعنوان الإسلام والإصلاح.

بنفي وجود نسخ الحكم والتلاوة معاً، أو نسخ التلاوة فقط موافقاً للسيد الخوئي، كما نفى أيضاً نسخ الحكم وبقاء التلاوة، ويعضد هذا التوجه أن القرآن أنزل بصريح القرآن نفسه ليعمل به، لا ليتلى فحسب، كما نجد عند السيد الخوئي ميلاً إلى نفي النسخ عندما اعتبر النسخ في الحقيقة تقييداً لإطلاق الحكم من حيث الزمان، وهو ما كان ألمح إليه التاج السبكي بقوله: إن ما نسمّيه نحن نسخاً يسمّيه أبو مسلم الأصفهاني تخصيصاً بالزمان[1]، مع أن هذا النوع من التخصيص يصلح بياناً للإنساء لا للنسخ!! والتخصيص بالزمان أعمّ من أن يكون في عالم الإنشاء والاعتبار، أو في مقام الفعلية للحكم. يقول الزركشي في معرض بيان الإنساء:

قيل في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ ولم يقل: «من القرآن»؛ لأن القرآن ناسخ مهيمن على كل الكتب، وليس يأتي بعده ناسخ له، وما فيه من ناسخ ومنسوخ فمعلوم وهو قليل، بيّن الله ناسخه عند منسوخه، كنسخ الصدقة عند مناجاة الرسول والعدّة والفرار في الجهاد ونحوه. وأما غير ذلك، فمن تحقّق علماً بالنسخ علم أن غالبَ ذلك من النسأ، ومنه ما يرجع لبيان الحكم المجمل، كالسبيل في حق الآتية بالفاحشة، فبيّنته السنّة، وكلّ ما في القرآن مما يدّعى نسخه بالسنة عند من يره، فهو بيان لحكم القرآن، وقال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤]، وأمّا بالقرآن على ما ظنّه كثير من المفسّرين فليس بنسخ، وإنما هو نسأ وتأخير، أو مجمل أُخِّر بيانه لوقت الحاجة، أو خطاب قد حال بينه وبين أوّله خطاب غيره، أو مخصوص من عموم، أو حكم عام لخاصّ أو لمداخلة معنى في معنى. وأنواع الخطاب كثيرة، فظنّوا ذلك نسخاً وليس به، وأنه الكتاب المهيمن على غيره، وهو في نفسه متعاضد، وقد تولّى الله حفظه فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وذكر ابن النحاس عن قوم: أن ننسأها نبيح لكم تركها... أو نتركها

(١) السيد الخوئي، البيان ٢٨٠، الزرقاني، مناهل العرفان ٢/ ٢٠٧ هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، باب النسخ، راجع أيضاً فواتح الرحموت هامش المستصفى ٢/ ٩٨ دار الأرقم، بيروت.

ونؤخّرها فلا ننسخها[١].

إذاً، كان الإنساء هو المبحث الذي كان ينبغي على علماء الأصول والفقه البحث فيه عوضاً عن النسخ، ولو تمّ ذلك لكانت القاعدة المحكمة هي قانون الأحسنية المستفاد من قوله تعالى: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم﴾، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وربما قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، والأحسنية راجعة إلى محل الخطاب في الواقع والموازنة فيه بين المصالح والمفاسد، والاتّباع هنا - كما هو واضح - كائن في مقام العمل، وإلا ففي مقام الاعتقاد يجب الإيمان بتمام ما أنزل إلينا، وإن شرفت العلوم والمسائل بشرف موضوعها وتفاوتت.

ولكي تكتمل الاستفادة من مباحث النسخ والإنساء ينبغي إعادة النظر في مباحث النسخ والإنساء، نريد من خلاله بيان عدم شرطية بعض الشروط المعتبرة عندهم في وجود النسخ، أو عدم إمكان تحقّق هذه الشروط، وتالياً عدم تحقّق المشروط، قالوا: شرط المنسوخ: أن يكون حكماً شرعياً عملياً جزئياً، ثبت بالقرآن أو السنة ولو بالفحوى، مطلقاً عن القيد، متقدّماً في النزول على الناسخ ممكناً، أن يمتثل قبل نسخه، وقالوا أيضاً: وشروط المنسوخ به: أن يكون خطاباً في عصر الرسالة، فلا نسخ بالقياس أو الإجماع، وأن يكون متراخياً، فلا ينسخ الحكم الشرعي بخطاب أنزل قبله أو معه، ولا يتأخر دون فاصل زمني، وأن يكون إلى بدل، وهو صريح آيات النسخ في القرآن ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ﴿بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، ومن منع لم يعتبر البراءة الشرعية حكماً، واشترط الآمدي أن يكون الناسخ مقابلاً للمنسوخ مقابلة الأمر والنهي (وهو غير لازم)، واشترط البعض عدم كون الناسخ أثقل من المنسوخ؛ لقوله تعالى:

---

(١) الزركشي، البرهان ٢/ ٤٣، النحاس، الناسخ والمنسوخ ١١.

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وادّعى البعض أن مستند الإجماع إذا كان المصلحة المتغيّرة، فإنه ينسخ إجماعاً، ومنع الشاطبي النسخ في الكلّيات وقوعاً وإن أمكن عقلاً وقصره على الجزئيّات[١]، وقد أشير إليه في شروط المنسوخ الآنفة الذكر. ومن الشروط المهمّة والأساسية في النسخ أيضاً التعارض بين الناسخ والمنسوخ.

ولكلّ ما ذكرنا تفصيلات ليس هنا محل ذكرها، لكن يهمّنا من تلكم الشروط البحث في شرطي التأخر للناسخ على المنسوخ، والتعارض بينهما، وأيضاً في شرطية كون الناسخ خطاباً.

أمّا فيما يتعلق بشرط التأخر، فقد ذكرنا سابقاً، أن حقيقة النسخ لغة هي الرفع والإزالة والنقل والإبطال والتحوّل، وهي حقيقة لا تستبطن أن يكون الرافع متأخّراً على المرفوع، وإن كان هذا لا بدّ منه في وقوع النسخ حدوثاً إلا أنه غير لازم بقاءً، وإلا يصعب تصوّر الحكمة في تنزّل الناسخ أصلاً، لكن فيما بعد، لا يلزم أي تدافع منطقي في أن يكون ما عدّ ناسخاً عند التنزيل منسوخاً بعد ذلك في التأويل، إذا فرض الواقع وجوده وحضوره وفعليته، وهو ما يتلاءم مع قانون الأحسنية كما مرّ، ومن هنا شَبَه النسخ بالإنساء، فهو نسخ في بداية التشريع وإنساء فيما بعد، فالنسخ والإنساء حالتان تعتريان الحكم، يكون الأول في بداية التنزيل، ثم تكون الحالة الثانية محكمة فيما بعد، لكن لا يساعد عليه العطف بأو في الآية الكريمة إلاّ على تقدير أو ننسها بعد ذلك نأتِ بخير منها من الآيات المنسأة أو مثلها، أي معادل لها في المصلحة، وهو ما ربما ساعد عليه ورود الفعل نأتي بدل ننزل!!! وعدم لزوم فرض الحالتين (النسخ/ الإنساء) الواردتين على موضوع واحد متعارضين، بل هما متعاقبتان.

والسؤال الناجم هنا هو: أن النسخ المدعى وقوعه، هل هو أبدي ودائم المفعول؟ هذا بنظري مرفوض؛ إذ لا معنى لإنزال المنسوخ أصلاً لفترة زمنية

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٣/ ٩٧، دار المعرفة، بيروت.

قصيرة لا تساوي شيئاً في حياة هذه الأُمّة ومستقبلها، وليست بشيء قياساً على حياة البشرية ككل، فالنسخ في جوهره عمليّة منطقية ضرورية لتطبيق النصوص المناسبة، وتأجيل العمل بغيرها إلى حين نشوء ظروف مؤاتية لتطبيق تلك النصوص المؤجّلة، وهنا لا بدّ من استعارة مصطلح الكُمُون والبروز من علم الفلسفة، وبالأخصّ من الفلسفة اليونانية وجرّه عنوة إلى علوم الفقه والشريعة، فإنه بعيداً عن الاجتهاد التبريري باسم المرونة والتجديد والتطوّر والتاريخية، إلى غيرها من العبائر الدارجة، والتي نقول في مواجهتها: إن الأصل خضوع الناس للشريعة، لا تطويع الشريعة لرغباتهم المتقلّبة.

أقول، بعيداً عن كل ذلك، وبإضافة ما نذهب إليه من اعتبار الزمان من جملة نواسخ النصوص، وهو ما يؤدّي لا إلى إلغائه رأساً، بل إلى كُمُونه واستتاره ووقف العمل به، واستنباط حكم آخر يحقّق مقصد الشريعة من رعاية المصالح ودَرْء المفاسد عن العباد، حتى إذا ما عاد موجب الأحكام الكامنة، وصلحت لإنتاج آثارها المطلوبة شرعاً خرجت الأحكام التي توقف العمل بها من كُمُونها، وبرزت لتأخذ مكانها في دائرة العمل والحياة، سنداً للاجتهاد المعاصر الذي يمرّ بظروف يضجّ فيها الواقع بالأسئلة، التزاماً بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [البقرة: ١٨].

وبعبارة أخرى، النسخ بالزمان نسخ تنزيلي - كما سيأتي - فإن المستحدثات تؤدي إلى خروج الحكم عن المصلحة إلى المفسدة، وهو ما يستدعي وقف العمل به لتبدل موضوعه أو روابطه، حينها يدخل الحكم مرحلة الكُمُون، ويصار إلى إعمال قواعد أخرى تفيد فائدة الحكم الأول مقاصدياً.

وعليه، فإن تطوير الشريعة الإسلامية يكون بتعميق الرؤية إلى النسخ كظاهرة حقوقية، وبناء منظومة فقهية من النصوص طبقاً لقانون الأحسنية؛ لأن النسخ - وهوفي جوهره إنساء - إرجاء لفعلية النص لا إلغاء له، والانتقال من نصّ إلى نصّ آخر بحسب الأحوال والظروف التي تمرّ بالأفراد والجماعات، وهو ما ربما أقدم عليه عمر بن الخطاب حين منع العمل بنصوص واضحة، رأى أنها استنفذت أغراضها.

وقد ذهب إلى ما يشبه هذا الحمل محمود محمد طه في كتابه: الرسالة الثانية من الإسلام، وتقوم فكرته على تقسيم الرسالة الإسلامية إلى مرحلتين: مكّية ومدنية، الأولى تمثل رسالة الإسلام الخالدة التي لا تمييز فيها بين البشر، والرجال والنساء من دون اعتبار لجنس أو عرق أو عقيدة، كما أنه تضمّن حرية الاختيار، وبالجملة القرآن المكي رسالة إنسانية خالصة، لكن محتوى القرآن المكّي لم يقبل في هذه المرحلة التاريخية، فكان القرآن المدني الأكثر واقعية حيث تضمّن مبادىء أكثر عملية، وبقي محتوى القرآن المكي معلقاً لظرفه المستقبلي، كل ذلك استجابة لظروف العصر، لذا كان الخطاب في الرسالة المكية تتصدّر آياتها: يا أيها الناس، ويا بني آدم، أما الرسالة في القرآن المدني فقد وجُهت إلى المسلمين كأمة أجاز لها استخدام القوة دفاعاً في أوّل الأمر، ثم هجوماً فيمابعد، ثم جرى في تشريعات المدينة التفضيل للرجال على المرأة، والمسلم على غير المسلم، فظهر مفهوم حقّ القوامة، ومنعت المرأة من تولي المناصب، كما ظهر مفهوم النفاق. وعليه، فالاختلاف بين المكي والمدني ليس اختلاف مكان أو زمان نزول، إنما هو اختلاف مستوى المخاطبين، وقد تمّ لاحقاً بناء الفقه الإسلامي والقانون العام للشريعة على أساس القرآن المدني والسنّة المدنية دون الفترة المكّية أخذاً بمفهوم النسخ القائل بأن المرحلة المدنية تلغي المرحلة المكية المتعارضة معها، ـ والموضوع استمده طَه من الشاطبي في الموافقات (٢/ ٥٢٤، ٣/ ٤٢ - ٩٥، ٤/ ٥٩٠) ـ، وكان يهدف من خلال هذا الفهم إلى طرح رؤية إسلامية للقانون الدولي وحقوق الإنسان والمرأة، وهي رؤية يجب قبولها في نطاق الشريعة الواحدة دون نسخ شريعة لاحقة لشريعة سابقة، وهو ما لم يمارِ فيه أحد حتى أبو مسلم الأصفهاني.

على أن رؤية محمود محمد طه للنسخ عامّة في منتهى الضبابية وغاية التشويش، فتصويره له لا يتلاءم بحال مع أيّ تعريف للنسخ قديماً وحديثاً، كما أن موارده عنده مضطربة، ولو أخذنا بظاهر كلامه كان المنسوخ هو القرآن المدني والناسخ هو القرآن المكي، ويبدو أن سموّ الهدف أعماه عن تجويد الوسيلة،

وإحكام تخريجها النظري، وسيجد المتتبع العارف ملاحظات كثيرة على أفكاره في هذا الكتاب.

ونتكلّم الآن في اشتراطهم كون الناسخ خطاباً، والظاهر أنه شرط تبرعي أيضاً، مبني على أكثرية الموارد التي ادّعوا فيها النسخ، حيث كان الناسخ فيها خطاباً ونصّاً مقروءاً، ويمثل تجاوز هذه النقطة نقصاً فاضحاً في الدراسات الأصولية الكلاسيكية في باب الناسخ والمنسوخ التي تريد أن تحدّد آليات النسخ عند المولى عزّ وجلّ وتحصره في الخطاب الشرعي، وربمايعكس هذا الموقف النزعة إلى إيثار الكسل الفقهي عبر التمسّك بأجلى وسائل النسخ المتيقّن حدوثها والأكثر شيوعاً، وهو أن يكون خطاباً، حتى أنهم أعطوا ما يفيد فائدة النسخ إسماً مغايراً كالمقاصد، وتبدّل الأحكام بتبدّل الموضوعات أو انتفائها، ودور الزمان والمكان في تغيّر الأحكام إلى غير ذلك مما سيرد عليك، أو ورد فعلاً، وهي كلّها مواضيع تتشابك وتتواصل فيما بينها في القاسم المشترك، وهو رفع الحكم.

ومن هذه النافذة ينفتح باب النقاش في مسألة وقتية الأحكام أو بعضها على الأقل، وهو بحث إذا كان مجاله ونطاقه السنّة النبوية الشريفة، فهو بحث في امتلاك هذه السنّة للإطلاق الأزماني لمبادئها التشريعية، وهو ما ينظر فيه لاحقاً بعد الفراغ من البحث في حجّية السنّة، أو الحاكي لها، وسيأتي.

وإذا كان مجاله القرآن الكريم، فمسألة وقتية أحكام بعض آياته مما لا ينبغي النزاع فيه، وهي الأحكام الموجهة إلى شخص النبيّ ﷺ ومن مختصّاته، أو إلى غيره لكن لها نوع تعلق به، مثل قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ﴾ [الحجرات: ٢]، وقوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [النساء: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣] وقوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا

تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، إلى غيرها من الآيات التي لا يمكن حملها على أن الخطاب موجّه إلى النبيّ، والمقصود أُمّته به، أو حملها على قاعدة إياكِ أعني فاسمعي يا جارة، نعم يمكن أن يُراد منها التأسّي، فكما أن نساء النبيّ حكمهنّ أن يقرن في بيوتهنّ، فكذلك ينبغي لنساء المسلمين فعل ذلك.

والكلام نفسه يقال في موضوع رفع الصوت خاصّة مع اعتضاده بالنهي الكراهتي بتشبيه الصوت العالي بصوت الحمير، وهكذا. بَيْد أن هذا التوجيه لا تحتمله بعض الآيات إلاّ على بُعد، وبتمحّل شديد، إلا بالقول أن النبيّ يحترم لكونه حاكماً فيكون نموذجاً، المهم في الأمر أن الأحكام المفادة والمطلوبة في هذه الآيات قد ارتفعت من عالم التكليف بارتفاع موضوعها، وهو شخص النبيّ ﷺ ونسائه، وغدت مجرّد مناهج سلوكية وقواعد أخلاقية.

هل يمكن تسمية ذلك تخصيصاً أو نسخاً بالزمان؟ وإذا لم يكن كذلك فماذا نسمّي الآثار القانونية والحقوقية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في (٢١/ ١/ ١٨٩٦م)، والقاضي بإلغاء الرقّ، وتالياً إلغاء حكم التسرّي بالجواري مع أن التسرّي ورد في (٢٥) موضعاً في القرآن الكريم؟ وبتبع ذلك ألغيت أحكام العقوبات الخاصة بالعبيد، كما لم يعد ثمّة مورد لفكّ الرقبة أحد خصال الكفارة.

وإلى جانب الزمان يمكن فرض العقل ناسخاً كالخطاب الشرعي، وذلك بأن يكون آلية من آليات النسخ المعتبرة شرعاً، والمقصود بالعقل هنا العقل العملي، وحاله مع النسخ نظير حاله في باب التخصيص، قالوا: المخصص إذا كان لبّياً فإن كان مما يصح الاتكال عليه في مقام التخاطب والبيان، فهو كالمتّصل حيث لا ينعقد معه ظهور للعام إلاّ في الخصوص، ووجه كونه نظيراً، أن الحكم الشرعي المضاد، إذا اقترن معه لا بدّية لبّية - وأكثر ما يكون في باب المعاملات - يكون الأمر فيه بياناً لوقتية الحكم، أعني أن الحكم مقترن فيه لبّياً ما يفيد وقتية الحكم، كما إذا كان الحكم مرتبطاً بالأُمور الزمانية المنصرمة ودائمة السيلان سريعاً أو بطيئاً، نحو إناطة الحكم بالأعراف الخاصة أو العامة والتقاليد والبيئة الاجتماعية، كالقبلية والعشائرية، وما كان على شاكلتها مما يعرف من خارج النصوص أنها لا

تستقيم على حال، ولا تبقى على طول الزمان، ويعبّر عن هذه الحالة بتغيّر الأحكام بتغير الأزمان، وقد تعرّض غير واحد لهذه النقطة، يقول ابن عابدين الفقيه الحنفي: «كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغيّر عُرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقّة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف ورفع الضرر». ويقول الزيلعي الفقيه الحنفي: «إن الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان». ويقول ابن القيم الفقيه الحنبلي: «إن الشريعة معناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها ورحمة كلّها ومصالح كلّها وحكمة كلها. وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، أو من الحكمة إلى العبث ليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل». ويقول القرافي الفقيه المالكي: «إن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد تتغيّر أحكامها إذا تغيّرت هذه العوائد»(١). وقد مرَّ تفصيل كل ذلك.

ومن دون أن تشتبه الأُمور وتختلط بين بقاء المفهوم وتغيّر المصداق وتبدّله، وبين تغيّر الحكم ومصداقه، ينبغي النظر إلى أحوال تغيّر الأعراف والتقاليد التي توجب تغيّر الأحكام على أنها فرد من أفراد نسخ الأحكام؛ إذ هي رفع الحكم، من دون أن نتبرع بتقييد أنفسنا عبر إعطاء النسخ صفة الإزالة والرفع للحكم من عالم الاعتبار ومقام الإنشاء، فإننا والحال كذلك، كمن أجهد نفسه في اختراع مفهوم للنسخ، وتصوّر قيوده وشروطه، ثم يقوم بمواجهة هذه المنظومة المخترعة مع الموارد الشرعية وتحكيمها، وتالياً البحث في أن هذه الموارد أو المورد داخل في هذه المنظومة أو خارج، بينما اللازم تحكيم النصوص وتنشيطها، واستفزازها لإخراج كوامنها المختبئة فيها بإظهار المنظومة الواقعية التي تعمل من خلالها بدل اختراعها.

---

(١) عن وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، بحث للدكتور محمد سلام مدكور في مجلة إدارة قضايا الحكومة، السنة ٢١، العدد الأول، ص ٢٨.

وكذلك تلعب المقاصد المبنية على المصالح والمفاسد دوراً في رفع الأحكام وإحلال غيرها مكانها؛ لأن صفة القطع كما يمكن أن تكون وصفاً للخبر، تكون وصفاً للمصلحة، وتالياً يمكن النسخ بها، ولم يكن مانع إلا اشتراطهم كون الناسخ خطاباً شرعياً، واتّصاف المصلحة بالقطع تبع اتّصاف كليات المقاصد بها، ويعني ذلك كونها ناسخة لجزئيّاتها ومحوّلة لها، وسيأتي أن هذه الكليات هي الأُسس الناظمة لقواعد تغير الأحكام الشرعية، وتطويرها من ثمَّ.

وعلى هذا النحو الحكم الشرعي المستمدّ من الدليل العقلي بالملازمة في مسألة التحسين، والنتيجة نفسها نجدها في حال ارتفاع العلة المنصوصة أو فقدان شرط أو زيادة أو نقيصة يفرضها العقل بقاعدة الملازمة.

ويبدو أن شرطية كون الناسخ خطاباً شرعياً لم يكن أمراً مجمعاً عليه، فقد عدَّ ابن هلال، وهو من أعلام القرن السادس في كتابه «الإيجاز في ناسخ القرآن ومنسوخه» من أقسام المنسوخ - وهي ستة - الثالث: ما فرض العمل به لعلّة، ثم ترك العمل لزوال العلة الموجبة العمل به، وبقي اللفظ متلوّاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُم مِّثْلَ مَا أَنفَقُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾(١) [الممتحنة: ١١].

ومن مجموع ما مضى ندرك عدم شرطية أن يكون زمن النسخ في عصر الرسالة، من دون أن ينخرم مبدأ أن النسخ حقّ لمن بيده أمر التشريع، وإنما كلامنا في آليات النسخ التي نصَّبها المولى لذلك، وغرضنا بيان أنها غير منحصرة فيما ذكروه، على أن بعض الفقهاء ذهب إلى أن النسخ بعد عصر الرسالة جائز فيما يثبت بالاجتهاد.

وقد يقال: إن رفع الحكم أعمّ مطلقاً من النسخ، وهو كلام صحيح، لكن

---

(١) ابن هلال، الإيجاز في ناسخ القرآن ومنسوخة عن كتاب النسخ لمصطفى زيد ص ٣٧٨ ونفس الرأي تجده في قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ من القرآن لمرعي بن أبي بكر الكرمي (ت ١٠٣٣هـ).

الرفع إذا كان رفعاً للحكم من عالم الجعل والاعتبار كما قالوا، كان نسخاً، وهو ما نقبله في رفع شريعتنا للشرائع السابقة حسب، أما إذا كان رفعاً للحكم من عالم الفعلية، نظرنا إلى الموضوع، فإن كان قابلاً للتوارد، أعني الفعلية وعدمها لم يكن ذلك نسخاً. أمّا إذا لم يكن قابلاً للتوارد، فإن ارتفاع فعلية الحكم فيه مساوق لباً لارتفاع جعله وإنشائه، كما إذا فرض خلوّ الموضوع عن المصلحة التي هي ملاك حكمه لضرورات اجتماعية أو سياسية متطوّرة بحيث يعدّ سفهاً الإقدام على العناية بهذا، إن لم يكن فيه مفسدة، فإن الأحكام الكاشفة عن الحكم فيه ترتفع بارتفاع ملاكه، ومثله طروّ الموانع العملية المخرجة للموضوع عن عالم الفعلية بحيث لا يتصوّر عوده إليها، وإن كان في نفسه فعل يصح أن تتغيَّر جهاته في الحسن والقبح.

ونخلص إلى أن النسخ كآلية فقهية يمكن أن يلعب دوراً فعّالاً في عملية تطوير التشريع الإسلامي عبر تعميق مفهومه، وزعزعة الأساسات الأجنبية التي أقحمت في معناه، أو في شروطه وقيوده، أو في مداه ومجال عمله، وكذلك عبر النظرة التكاملية له مع مفهوم الإنساء، وتسويد قانون الأحسنية في خضمّ عمل هذه الآلية التي يقع على عاتقها صياغة منظومة فقهيّة تعيد للتشريع الإسلامي حيويّته، وتلقي عنه إصره والأغلال التي كانت عليه، والذي يكون بالعودة بالنسخ إلى معناه قبل الشافعي وإلغاء المعنى الذي اخترعه الشافعي وأحدثه المتأخرون من بعده، وهو المعنى الذي لا وجود له في عالم التشريع، ولذا قلنا إنه محض اختراع ألجأهم إليه توهّم التنافي والتعارض بين بعض آياته بالنظر الأوّلي السطحي، وقبل إعمال قوانين التأويل المرعية الإجراء في النصوص، فمثلاً يدلّ النسخ في الشريعة، والتدرّج في التشريع ونزول الأحكام تبعاً للحوادث والمناسبات على تغيّر الأحكام تبعاً لتغير المصالح، لكنه يظهر من كلماتهم أن الفرق بين النسخ وبين تبعية تغير الأحكام لتغير المصالح، أن النسخ يلغي الحكم في عالم الاعتبار بخلاف التبعية؛ إذ يمكن معها أن يعود الحكم إذا عادت مصلحته، لكن إذا تتبّعنا الموارد التي ذكروها للنسخ، نرى أن الآيات المنسوخة، ربما صارت فعلية إذا ترتّب على موضوعها مصلحة، وعليه يكون الفرق بين النسخ والتبعية غير واضح، وربما هذا

ما عناه أبو مسلم عند احتجاجه بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢].

على أي حال، كان غياب تنشيط قوانين التأويل مؤدّياً إلى غياب مفهوم الإنساء كوسيلة لفهم هذه النصوص، وكأنهم لم يقرؤوا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ولربما اعتقدوا أنه لا يضرّ مع هذه الآية الاختلاف القليل غير المنفي بمنطوقها، وما كان ليسود مفهوم وقتية بعض الأحكام لضرورات الواقع، وخيارات التطوير في مجال قراءتهم للنصوص الدينية ذات الطابع التشريعي من خلال علاقاتها التركيبية مع بعضها لبعض، فأورثهم ذلك عقماً في مجال إنتاج الدلالات الشرعية مع تغيّر الأحوال وتبدّل الظروف.

ومن هنا السعي إلى تأصيل منهج في قراءة النصوص لا يحدث قطيعة مع التراث بقدر ما يسترشد المنهجيات المتّبعة في علم الأصول وأنساقها الغنية، وهذا الاتّجاه التحديثي المتوقّع لأقصى حدّ، يتضمّن مع ذلك خطراً، وإجمال الكلام فيه: إن التطوير في هذا الشأن مشفوعاً بمنطقية افتراض أن صوغ الشريعة شأنها شأن أي نظام قانوني آخر واكب الأطوار الرئيسية لنموّ وعي الجماعة التي سعت إلى تنظيم أُمورها، والواقع أن عملية استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الرئيسية ومبادئها الأساسية كانت ثمرة الخبرات الثقافية والاجتماعية والفكرية والسياسية، ومن هنا المقولة المشهورة: القارىء يعطي النص من ثقافته.

وقد لاحظنا تطوّر المراحل التي قطعتها الهجرة اللغوية والاصطلاحية لمادة النسخ والقطيعة المعرفية التي أحدثها الشافعي، ومن تأمّل الكتب والأبحاث التي كتبت في الناسخ والمنسوخ يدرك بوضوح حجم هذه التغيّرات وأثرها في التشريع، فثمة ما يظهر منه أن المسلمين الأوائل فهموا مبدأ النسخ بإفادته وقتية بعض الأحكام، أي أنها ليست أحكاماً مطلقة دائمة، بل هي نسبية مؤقتة، وهذا أحد التفسيرات لإقدام عمر على المنع من زواج المتعة، والمنع من سهم المؤلّفة قلوبهم وعدم توزيع الأراضي المفتوحة، وإذا لاحظنا هذه المواقف مع ما وصلت إليه

مباحث النسخ كمنظومة فقهية ومعرفية، نجد بوناً شاسعاً، وصورة جلية لتطوّر الأفكار بتطور المعرفة والعلوم، ومع كل هذه التغيّرات الجذرية في بنية المفاهيم لم يستخلص العقل الإسلامي إلى الآن نظرية وقف العمل ببعض الأحكام، مع أن وضع نظرية في هذا الإطار يعدّ فتحاً عظيماً يدخل به العقل الفقهي الإسلامي مجال التحديث التشريعي والقانوني.

بَيْد أن الأساس الذي تقوم عليه فكرة النسخ هو التعارض بين النصّين على موضوع واحد، قالوا: ولا يكون التعارض بين النصين حقيقياً، وإنما هو تعارض ظاهري بحسب أفهامنا ومداركنا، ونفي التعارض الحقيقي عندهم، لا يستلزم نفي وقوع النسخ بل يثبته، بمعنى أنه يمنع من كونه تعارضاً حقيقياً؛ لأن القول بالنسخ يمنع شرط الاتحاد بالزمان، والتعارض المسوّغ للقول بالنسخ هو أن يقتضي أحد الدليلين المتساويين في القوة نقيض ما يقتضيه الآخر ظاهراً - كما قلنا - وهو يتحقّق في الشروط التالية:

أ - التماثل في القطعية والظنّية صدوراً ودلالة.

ب - اتحاد طريق الدلالة باللفظ، أو المفهوم، أو الإيماء، والإشارة بالنص أو الظاهر. . . وهكذا.

على أن القول بالتعارض بين النصوص القرآنية لم يكن مسلماً دائماً، لذلك كان القول بعدم النسخ قديماً قدم القول بالنسخ، وأن ما من آية أدّعي نسخها - إلا وفي كتب الأقدمين ما يرفع التناقض بينها، وتالياً، يمنع من دعوى النسخ، إلا بالمعنى الذي ذكرناه وهو النسخ بالزمان، وليس ما يدلّ على أن هذا النوع من النسخ باطل بعد عصر النصّ، فإن فهماً تاريخياً له يشير إلى أنه مستمر بعد ذلك يفرضه التطور الإنساني في شتى مجالاته.

يعضده موقف أبي مسلم الأصفهاني، وسيد أحمد خان، ورشيد الدين الهمداني وزير الدولة المغولية الذي نفى النسخ للآية الأخيرة من سورة الكافرين بآية السيف، مبيناً خطورة دعوى النسخ لما يجرّه من تعطيل الأحكام، يقول: كان هناك علماء كبار ذهبوا إلى أنه لا نسخ في القرآن. أما القول به، فهو ناجم لا عن

وجوده حقيقة، بل لقصور أفهامنا وعجزنا عن تبيُّن الفروق الدقيقة بين أحكام الآيات الموحاة.

ومن المتأخرين الشيخ أحمد حسن الباقوري، عبد الرزاق نوفل، محمد الغزالي السقا في كتابه «نظرات في القرآن»، عبد الله العلايلي، عبد المتعال محمد الجبري في كتابه الناسخ والمنسوخ.

وفي رأيي، أن نسخ الحكم دون التلاوة حيث فسر بما يؤول إلى أن الآية حينئذٍ تتلى من دون أن يكون لها معنى مراد، هو أمر لا يصار إليه، ولا ينبغي ذلك؛ لأن القرآن الكريم أنزل ليعمل به لا ليتلى فحسب، بل يكون المراد بنسخ الحكم دون التلاوة هو النسخ التكويني الذي يستتبع نسخاً تشريعياً، وذلك بتغير الموضوع الذي يتبعه تغير الحكم تبعاً (النسخ الزماني)، أي العدول بالآية معنى إلى معنى آخر مغاير يمكن أن يكون مدلولاً للفظ لغة، وتالياً، مقصوداً للشارع بما يتلاءم مع المقاصد العامّة له.

مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] حيث قالوا بأنها منسوخة بالجلد أو الرجم، مما يعني عندهم أن الآية بقيت بلا معنى مراد مع إمكان التوفيق، بأن المراد بالحبس في البيوت، هو منع اختلاط الزانيات بالمجتمع لئلا يفسدنه، فتشيع الفاحشة، وفي ذلك صلاح المجتمع ونقائه، وهو حكم زائد على حكم الرجم والجلد، لا ينبغي أن يلغى، والأمر بالإمساك ليس لخصوص الزوج، بل للمسلمين عامّة، وللإمام المولج بشؤونهم ومصالحهم، وإذا ارتفع التعارض زال موجب النسخ.

وسواء عمل المسلمون بهذا المعنى زمن النصّ، أو لم يعملوا، الآية تحتمل المعنى؛ لأن معنى الآية، لا يتعيّن في المعنى الذي طبق في زمن النص، وإلاّ كان ذلك تقزيماً لطاقاته الدلالية.

وكذلك القول في آية الفرار من الزحف: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى

ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، فإن التحقيق أن قوله تعالى: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ﴾ [الأنفال: ٦٦] بمثابة تغير في الموضوع، والآية في صدد إعطاء صلاحية لولي الأمر في إدارة الصراع عامّة، وأنه يعمل بما هو مناسب لها، فعندما كان إيمان المسلمين قوياً كانت النسبة هي العشر، لكن عندما ضعف إيمانهم، وهو معنى تغير الموضوع الذي بنى عليه الحكم، أو تغيّرت بعض أحواله صير إلى حكم آخر، طلباً للتخفيف، لا أن الأول نسخ؛ إذ لو عاد شرطه لتحقّق وقته، وكانت له الفعالية بلا منازع.

ويمكن أن يقال أيضاً، إن مفاد الآية النظر إلى أحكام الوسائل، وأن كلا الآيتين (الناسخ والمنسوخ) في نظرهم، قد جرى عليهما النسخ الزمني في وقت صار فيه للآلة الحربية قدرة على ترجيح النصر؛ إذ ما معنى أن يكون المسلمون على كثرتهم في مقابل من يملك أسلحة الدمار الشامل إلى جانب الأسلحة النووية، وهم ثلّة، فلم يعد للكثرة والقلّة في الحرب الأثر المرتجى كما كان عليه الحال زمن نزول النص، والحقّ أن بعض الفقهاء تنبّه إلى كون الآية من أحكام الوسائل، كآية الرباط، حيث ذهب ابن الماجشون ورواه عن مالك بأن الضعف إنما يعتبر في القوة لا في العدد، وأنه يجوز أن يفرّ الواحد عن واحد إذا كان أعتق جواداً منه، وأجود سلاحاً، وأشدّ قوّة.

كما ذكر صاحب «مواهب الجليل» بأن آية الثبات حملها الجمهور على ظاهرها من غير اعتبار بالقوة والضعف والشجاعة والجبن، وحكى ابن حبيب عن مالك وعبد الوهاب أن المراد بذلك القوة والتكاثر دون تعيين العدد. كذلك قال المقداد السيوري من علماء الإمامية: «أن مدلول الآية وجوب ثبات الجمع لمثليه، وأنه لا يجب لو كان العدوّ أكثر من الضعف، فعلى هذا هل يجوز انهزام مائة بطل عن مائتي ضعيف، وواحد من اثنين أم لا؟ الأولى لا يجوز، لأن العدد معتبر مع تقارب الأوصاف، فعلى هذا يجوز هرب مائة ضعيف من المسلمين من مائة بطل مع ظنّ العجز، وفيه نظر». ثم قال: «لو انفرد اثنان بواحد هل يجب الثبات؟

احتمالان من كونهما لن يزيدا على الضعف، ومن جواز اختصاص الحكم في الآية بالجماعة؛ إذ الهيئة الاجتماعية لها أثر في المقاومة، وهو الأقرب»[1].

وكذلك لا نسخ في آية النجوى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المجادلة: ١٢]، لأنها موضوعة للاختبار أولاً، ولأنه يمكن أن تحمل على ما حملت عليه آية الأنفال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، وهو اليسر والتخفيف مضافاً إلى ما مرّ.

هذا، وذكر البعض وجهاً غريباً للنسخ، ونحن نذكره لطرافته مع أننا أشرنا إليه سابقاً، قال:

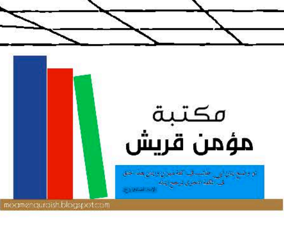
ونحن نرى أن الله لم ينزل على نبيّه سوراً وآيات قرآنية ثم نسخ تلاوتها بتاتاً، سواء ما قيل عنه بمنسوخ الحكم والتلاوة معاً، أو ما قيل عنه منسوخ التلاوة دون الحكم.

أما نسخ الحكم المذكور في القرآن، فنرى فيه أنّ الله سبحانه كان ينزل على رسوله حكماً مؤقّتاً بوحي غير قرآني يعمل به المسلمون، وبعد انتهاء أمده، كان ينسخه الله - أيضاً - بوحي غير قرآني، أي يعلمهم انتهاء أمد الحكم ثم ينزل الله وحياً قرآنياً يقصُّ فيه خبر الحكم ونسخه، ومن الجائز أن نقول في مورد واحد أو أكثر، إنّ الحكم الموقت بعد أن نزل بوحي غير قرآني وعمل به المسلمون، نزل في الذكر الحكيم بيان أنّ ذلك الحكم الموقت قد نسخ.

وبناءً على هذا، فليس في القرآن آية واحدة منسوخة.

---

(١) بداية المجتهد ١/ ٣٨٧، مواهب الجليل ٣/ ٣٥٣، كنز العرفان في فقه القرآن للسيوري ١/ ٣٥٩، الجواهر ٢١/ ٦٣.



الأفق الضائع

دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد

تأليف
الشيخ علي حب الله

الجزء الثالث

الفصل الخامس عشر
نظرية الكمون والبروز في الأحكام الشرعية (الإنساء)

وهي النظرية التي تؤصّل لآلية وقف العمل ببعض الأحكام، إذا اقتضت ظروف المصلحة المقصودة شرعاً ذلك، اعتماداً على خصوصية انسياب المفاهيم القرآنية الشرعية، وكذلك الأحكام المفادة بالسنّة النبويّة!! عبر الزمان من خلال أوقاته لتتصل بحياة الناس وقضاياهم، وإيقاف العمل بالحكم فترة إلى زوال الظرف المؤثر في المآل الممنوع، ليس نسخاً للحكم، ولا إبطالاً للدليل، بل هو أشبه بنظرية العذر، أو نظرية الظروف الطارئة في القانون من جهة ارتباط هذه النظرية بمقولة تغيّر الأحكام بتغيّر الأمكنة والأزمنة، وإنْ كان القانون يقتصر في إعمال هذه النظرية في حقل القانون الإداري لا المدني، والفقيه دائماً يلاحظ موضوع حكمه، فإذا تغيّرت حيثياته تغيّر الحكم تبعاً؛ لأن الواقع ينسخ ويخصّص، ويقيّد، ويبيّن، ويجمل؛ كالمخصص اللبي للعموم اللفظي. وكثير من الآيات قد توهم التعارض، إذا جرى تهميش السياق الزمني لها، أو لم يلاحظ، كآيات الصفح، وآيات القتل، وتظهر الحاجة إلى هذه النظرية في حالة تعارض المصلحة مع النصّ الظاهر، فإذا قدمت المصلحة فهو تقديم للنص في الحقيقة؛ لأن العمل بالمصالح المرسلة - وهي ليست مرسلة لشهادة النصوص العامّة لها - عمل بالنص، فيؤول الأمر إلى تعارض نصّين في الواقع.

كما تنفع نظرية الكُمُون والبروز في علاج حالة تعارض المصلحة العامّة مع المصلحة الخاصة، حيث يصار إلى كُمُون المصلحة الخاصة، والعمل بالمصلحة العامة، كما في حالة الاحتكار.

والكُمُون والبروز في الأحكام ظاهرة تشريعية عامّة، ففي حالة التعارض غير المستقرّ تكون النصوص جميعها معتبرة، أو محكومة بالاعتبار، لكن بالجمع العرفي يصار إلى كمون البعض، ولو على مستوى الدلالة، لصالح البعض الآخر، والأمر نفسه في حالة التزاحم، يكون البروز لحكم الأهم كحفظ النفس، ويكون الكُمُون لحكم المهم كحفظ المال، ومثله في مقام دفع أشدّ الضررين، فيقدم دفع الأشدّ فيبرز حكمه، بينما يكمن الحكم القاضي بدفع الضرر الأقل.

والأمر شبيه بنظرية النسخ عند القائلين به، حيث تكون الآية المنسوخة معطّلة في زعمهم، بينما تكون الآية الناسخة هي المحكمة، وإظهاراً لسيلان مفهوم النسخ، وتالياً لسيلان موضوعه، وتفعيلاً لحركيته في مجال التشريع والواقع، لم يحدّد القرآن الآيات الناسخة من الآيات المنسوخة، فكذلك الأمر هنا، حيث لم تتحدّد الموازين والضوابط الموضوعية لتقديم بعض الآيات على بعضها في مقام الفعلية للأحكام مع إفضائها إلى المصلحة وتساويها في هذا الحكم، نقول في مقام الفعلية، ليستبين الفرق بينها وبين النسخ؛ لأن النسخ إلغاء للمنسوخ في مقام الجعل، لا في مقام الفعلية للحكم.

والضرورة الملجئة إلى القول بنظرية الكمون والبروز، هي أنه قد تقتضي ظروف الزمان والمكان الأخذ ببعض محتملات النص وطرح الباقي، حتى إذا ما تغيّرت هذه الظروف صير إلى أخذ المحتمل الآخر وطرح المحتمل السابق طبقاً لآلية البروز والكمون الداخلي للأحكام، أي داخل النص الواحد مع ملاحظة محتملاته، مقابل الكمون والبروز الخارجي بين النصوص. والمسبار الذي ندرك من خلاله الضابطة في ترجيح بعض محتملات النص دون البعض، هي المقاصد الشرعية، ومن النافلة القول إنه ما كانت هذه المحتملات في النصّ لتتحقّق لولا خصوصية الوضع البياني للنصّ القرآني الذي يدفع بها نحو الاتّساع، وهو أمر بدأ في الظهور في الحياة التشريعية للمسلمين عقب الفتوحات، عندما توسّعت الخارطة الإسلامية، لتشمل في بضع سنوات حضارتين عريقتين: الساسانية في فارس والعراق، والرومانية في الشام ومصر.

ومن شأن اتباع هذا المنهج في النظر إلى الأحكام وتفاعلاتها، أن تلك الآراء سوف تمثل تسجيلاً مستعصياً ومستوعباً للتطبيق القانوني، لغرابته عن العقلية الفقهية السائدة، لكن يشفع له أن الدليل على هذا المنهج، ربما يجد قيمته المنطقية التي تتواءم في ومع الدائرة التي وضع فيها، وأرجو أن تتاح الفرصة لبيان أن الفقه الذي يلاحظ في خضمّه تطورات الزمان والمكان، أكثر التصاقاً بالواقع، وأحدُّ شعوراً بدبيب الحياة المتطوّرة، وتالياً أكثر تعاطفاً مع الضاربين فيها، وحده الإدراك الواعي يرشدك إلى التواء وسائل البحث العلمي التقليدي في أصول الفقه وعدم تكامله.

وفي سبيل ذلك، لا بدّ من الاستعانة بطائفة من التعليلات العقلية النمطية، تصاحبها جملة من المفاهيم والمفردات الجديدة. وفي هذا الحقل، يمكن التمييز بين مفهوم الدين ومفهوم التديّن، الدين اكتمل بالوحي، والتديّن هو محاولة تكييف الواقع البشري مع الوحي الإلٰهي، وكمال الدين لا يعني كمال التديّن؛ لأن الدين وحي إلٰهي، والتديّن فعل بشري، وسير إلى الله تعالى دون توقّف، أو انقطاع، أو كمال.

ويساعد مفهوم التديّن هذا في النتيجة على إيجاد فقه بديل عن الفقه السائد الذي لا تكاد تجد فيه إلا أحكاماً عاجزة عن تأسيس بناء قانوني للاقتصاد الحديث، فقه، لا يتّسع لعلاج الاقتصاد في المجتمع الصناعي المكثّف، لانشغاله بإعادة إنتاج نفسه شرحاً واختصاراً، وهو الداء الذي أصيبت به المدرسة القانونية أو مدرسة الشرح على المتون.

لذا نعتقد أن علم المقاصد وليد اكتمال النموذج الأصولي التقليدي الذي عبّر بجموده على استنزاف طاقاته القياسية، لا بل هو وليد مأزق النموذج الأصولي التقليدي الذي لم يكن يعتمد في بنيته الطبيعية على المصلحة، بل على جملة من الآليات العقيمة في كثير من المواقع، التي لم تنتج إلا أحكاماً تصطدم في مآلاتها مع غرض الشارع ومقاصده، وهي نتيجة طبيعية لعدم مراعاة المصلحة القطعية المقصودة شرعاً الحاصلة من تتبّع مقاصد الشرع، وعلى حدّ تعبير العزّ بن

عبد السلام: ومن تتبّع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودَرْء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد، أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن في ذلك نصّ، ولا إجماع، ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.

ويعضد هذا القول ما ذكره ابن القيم بقوله: فحيثما وجدت المصلحة فثمَّ شرع الله ودينه، ومفهومه أنه إذا عرض ما يوجب كون الفعل ضررياً، توقف العمل بالحكم لقاعدة الضرر[١]. ويعمل في المورد بأحكام أخرى ملائمة، ولهذه النكتة منع ابن حزم مقولة تغير الأحكان بتغيّر الأزمان، كما بيَّنّاه في هذا الكتاب.

إذاً، علم المقاصد ثورة للمضمون على الشكل، وللجوهر على العرض، والمعنى على اللفظ، لكن سيضحِّي الباحث بحياده وموضوعيته إن هو تجاوز ما يمكن أن يردّ على القول بنظرية الكمون والبروز الملحوظة مع تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان، ويمكن بيانه على الشكل التالي:

أ - إن القول بتغير الأحكام يفضي إلى نسخ الشريعة، وهو حاصل مع الكمون المستمر، الأمر الذي ينافي اعتبارها خالدة.

ب - معارضة النظرية للرواية المشهورة: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة[٢]، وما في معناها من الأحاديث.

ج - إن القول بالنظرية يدلّ على نسبية الشريعة، في حين أُريد منها الإطلاق والشمول والديمومة.

د - إن القول بالنظرية يستبطن الاعتقاد بنقصان منظومة التشريع، وأنها تجد اكتمالها من خارجها.

هـ - إنها مثار للتضارب وسيادة الأهواء والفوضى، وفي ذلك فساد عظيم.

---

(١) قواعد الأحكام ٢/ ١٦٥، وحول قاعدة لا ضرر، فرائد الأصول ١/ ١٩٦ - ٢/ ٥٣٧. وفيه أنه: «لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة لحصل منه فقه جديد، الكفاية ٤٣٠.

(٢) الكليني، أصول الكافي ١/ ٥٨.

و - كيف نوفق بين اكتمال الدين ووجود منطقة العفو، ألا يتعارض الاعتقاد بوجود هذه المنطقة مع القول بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، فإن الأحكام المصابة بآفة الكمون تختزن في متعلقاتها مصالح وقع التشريع على أساسها، وقد يفرض المتعلق موجوداً في الزمان اللاحق كما في مستحدث المسائل، والظاهر أن القول بمنطقة العفو يتلاءم مع الاعتقاد بأن المصالح والمفاسد في نفس قيام الأمارة والدليل، لا في المتعلق!!

وإزاء هذه الإشكالات، لا يمكن الاكتفاء بمجرّد القول: إن الأحكام صفات لموضوعاتها، فإذا تغيّرت الموضوعات تغيّرت الصفات لمكان تبعية الصفة للموصوف، على الرغم من وجاهته من جهة أن الظروف المحتفة بالواقع عميقة الأثر في تكييف التطبيق، وفي تشكيل علة الحكم الشرعي، فمن الخطأ إغماط قيمة الواقع في فهم النصوص التي كانت، من أول الأمر، وفي أصل التشريع الإلهي إثر سؤال، أو حادثة، وهو ما يعني أن الأصل في الفقه، أن يكون للنوازل. أما التشريعات الابتدائية فقليلة جداً قياساً، هذا في المعاملات، وإلا فأحكام العبادات ابتدائية دائماً.

دعونا نتجاوز الإشكاليات الآنفة الذكر، فإن فهم مطالب هذا الكتاب كفيل بردّها، إلى تثوير آفاق تشريعية أخرى:

هل يعوَّل على ظهور النص زمن الصدور أو زمن الوصول؟ إذا كان الثاني ما هو الموقف مع أصالة عدم النقل؛ لأنه إذا تعاملت مع النص بحسب ظهوره لي، أي زمن الوصول، فمع تغاير الظهور في الزمانين (زمن الصدور/ زمن الوصول) يكون قد أعطي الحكم المأخوذ من الظهور المغاير لموضوع آخر، ـ ويلاحظ أن أصالة عدم النقل قاعدة بشرية وليست إلٰهية ـ.

وهل يخضع النصّ القرآني للمعايير عينها التي يخضع لها النصّ البشري؟ قد يقال هما من طبيعتين مختلفتين، وقيل: هما من طبيعة واحدة طالما أن النصّين (الديني/ البشري) محكومان لمبادىء لغوية واحدة، ودلالات عرفية مقرّرة، وهنا

يستوي الديني والبشري حيث النص يختزن في تلافيفه جملة كبيرة من الملابسات الظرفية، والخصوصيات والقرائن، وإذا كنّا نؤمن أن الأصالة والتجديد ليستا من المفاهيم المتضادّة، فينبغي تعميق النظرة في مقولة الاجتهاد في مقابل النص، بطرح مستوى خاصّ للمعنى، وتثوير طبقاته الدلالية الأخرى على ضوء المقاصد، والمعنى المرفوض لهذه المقولة هو أن يطرح النص من رأس، وإنشاء فهم جديد خارجه؛ وذلك لأن الرؤية المقاصدية تفترض النص جسماً نابضاً بالحياة، منفعلاً في الواقع ومتفاعلاً معه، ولذلك لا بدّ عند قراءته من إعادة تبيئته، وإعادة قراءته من خلال ثقافة القارىء، مع عدم القطيعة مع الروح السارية فيه منذ زمن صدوره إلى زمن إعادة مساءلته، أعني التوافق مع أسس اللغة وشبكة دلالتها، وتالياً التوافق مع المقاصد من حيث الإرادة، عبر اكتشاف الأبعاد الخفية في النص التي لم تكن معروفة أو معلومة في حقبة تاريخية سابقة، وإنما تكشفت عن طريق توالد الدلالات وتناسلها.

وسلب الإطلاق الأحوالي والأزماني عن بعض النصوص، ليس اجتهاداً في مقابل النص، بل هو اجتهاد في النص، وموقف الإمام عليّ عليه السلام من قضية الخضاب حين قال: كان ذلك والإسلام ضعيفاً، أما وقد ضرب الإسلام بجرانه فالمرأ وما اختار[1]. وإن كان الأصوليون لم يبينوا فرقاً ماهوياً بين تصرف عليّ عليه السلام وبين فعل عمر في منع سهم المؤلّفة قلوبهم!! يدلّ على أن الإمام لم يرَ في هذا النص إطلاقاً أزمانياً.

بل يمكن تجاوز ذلك إلى القول، بأن العام والمطلق في القرآن نسبي وليس مطلقاً وعامّاً، هنا يجب الحذر من إسقاط المفاهيم بدل توليدها من النصّ نفسه، وليستبين الفرق أمثّل بالأعمال الفنّية، كالرسم والنحت والأدب، والشعر الرمزي والفلسفة مثلاً، فإن تعدّد دلالاتها إسقاط للفهم البشري عليها، بينما تعدّد دلالات النص الإلٰهي صفة لازمة له، تظهر من الداخل، ولا تأتي من الخارج، تأتي من

---

(١) نهج البلاغة، المعجم المفهرس للنهج، قصار الكلم ١٧ ص ٣٥٧.

نفسها لا من غيرها، فالدلالة الإسقاطية للعمل الفني لا تكتنف إلا مدلولاً تاريخياً واحداً.

وفي هذا الاتجاه، ذهب الشيخ شمس الدين إلى القول بعدم الإطلاق الأزماني لبعض الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [البقرة: ١٧٨]، كما ذهب إلى الاجتهاد في موضوع الرّبا وتقسيمه إلى ربا الاستثمار وربا الاستهلاك، مناقشاً في بعض أشكال إقامة الحدود والعقوبات وتنفيذها بالرصاص في إيران، وبالرجم والسيف في المملكة العربية السعودية(١)، ومراعاة عنصر الزمان في فهم النص الديني، لا يعني القول بتاريخيته كما ربما يفهم البعض، وإن كنا نعتقد بأثر البيئة العربية في بنية النص القرآني(٢)، كيف والنظرة الزمانية للنص تطلقه من عقاله، ليتجسد نصاً متعالياً في عين كونه مرتبطاً بالواقع بتداعياته المكانية والزمانية بروزاً أو كموناً في جانبه التشريعي، ويمكن تقريب وجهة النظر هذه بالبيان التالي:

لو أخذنا حادثة الإفك الواردة في القرآن مثلاً، نراها حدثاً جرت وقائعه في ظروف زمانية ومكانية خاصّة، لكنا نجد النص الحالي يخرج من تاريخيّته ليعبر الزمن ضمن إطار عام، وهو رمي المحصنات، فالنصّ يتجاوز الحدث الخاص جاعلاً منه نموذجاً للكلام اللامسؤول الذي يمكن أن يوجّهه أي فرد ضد فرد آخر من دون أن يملك حجّة.

مثال آخر، قوله تعالى: ﴿لَّا تَجۡعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَآءِ بَعۡضِكُم بَعۡضٗاۚ قَدۡ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمۡ لِوَاذٗاۚ فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، فالآية ليست مختصّة بالنبيّ من

(١) مجلة المنطلق ١١٧.

(٢) راجع بحثاً لنا بهذا العنوان في مجلة الحياة الطيبة، عدد ١٣ ص ١٢١.

حيث الدلالة؛ لأنها تتجاوزه إلى كل موقع قيادي لا بدّ أن يمارس الناس فيه أسلوباً يوحي بالاحترام، فهي تنظم العلاقة بين القائد والمقود وبين الراعي والرعيّة.

وعليه، فلا خصوصية للشخصيات التاريخية، إن المعنى بذلك يتفلّت من عقاله ليستوعب المستقبل، وكذلك لا خصوصية للوقائع التي تشقّ طريقها عبر الزمن لتستحيل نماذج جاهزة للذهنية السائدة عن الحسن والقبيح. لكن تحويل الحدث والظاهرة إلى نموذج واستخلاص الكلّي من الجزئي إن صحّ التعبير، لا يعني التنكّر للخاص، وإزاء ذلك يؤخذ بالتقييم المجرد (المبدأ). أما الحالة الخاصة، والتجسيد الأول لها، فيترك للمصير المحتوم وهو الموت، وبتعبير آخر، نأخذ من الوقائع ما يبقى ويتحرّك مع الزمن، ويتمظهر في أكثر من شكل، ويبدو أن القدماء من الأصوليين انتبهوا لهذه المسألة، فبحثوا في ثنائية الثابت والمتغيّر ضمن البحث في أن الخطاب موجّه لخصوص المشافهين أو يعمّ غيرهم؟

ويمكن أن نخلص مما مضى إلى أن تجاوز مقولة الثابت والمتغيّر في الشريعة، يؤدي إلى تخصيب المجال الذي يذكر فيه عدم قدرة الشريعة على الاستمرار في حياة الناس، وقد استشعر الإمام الخميني (رحمه الله) أهمية هذه المقولة، وخطورتها في عملية الاجتهاد، فأعلن في بيان (١٥ شعبان) إلى العلماء: «إن الاجتهاد المتداول لم يعد كافياً لإشباع حاجة الواقع»، لكن الفقهاء المعاصرين يصرون على التنفّس في مناخات مغايرة حين يذهبون في آرائهم بعيداً، وهذا ما يفسّر مثلاً لماذا عدلوا عن الأصناف الستّة في الدية إلى قيمتها، ولم يفعلوا الأمر نفسه مع الأعيان الزكوية التسعة، ولماذا أجازوا المضاربة بغير الذهب والفضة المسكوكة مع أنها مورد النص؟!!

وهنا يمكننا أن نقول وبكل ثقة: إن الخلل كامن في الأُسس المنهجية للبحث الأصولي والفقهي، وأكثرها خطورة المسلمة المشهورة والقائلة بلزوم فهم النصوص فهماً عرفياً بقول مطلق، والمضحك أنهم مع ذلك ينادون بتعقّد عملية الاجتهاد!!

ما هي الأسس الفكرية للقول بلزوم الفهم العرفي في أدلّة التشريع؟ وهو أمر

يمكن قبوله في حدود المجتمعات البسيطة، حينما كان الحكم يتوجه فيه إلى الأفراد (الفقه الفردي). أما في حالة المجتمعات المركبة والحديثة، فإن من ابتسار النصوص ومسخها أن تفهم فهماً عرفياً، بل ينبغي لأجلها نبذ الفهم العرفي للنصوص لضمان إنتاجها في المجتمع المتطوّر بحسب التقسيم السائد للجغرافية الاجتماعية للعالم إلى العالم الأول والثاني والثالث، فالعالم الأول، وهو المليار الذهبي الذي يقطن شمال الكرة الأرضية، يحتاج إلى فقه غاية في التعقيد، يعكس تعقد الحياة المالية والاجتماعية والصناعية والتقنية التي يمتاز بها، وكذلك العالم الثاني، وإنْ بمستوى أدنى، لكن نحتاج إلى فقه الجماعة فيما يختصّ العالم الثالث بملاك تعقد التخطيط للتنمية الاقتصادية والسياسية والعلمية، إذاً، لا بدّ من نبذ الفهم العرفي للنصوص ومجافاته، والفزع إلى فهم علمي دقيق في غير الموضوعات البسيطة. والدعوة إلى الإعراض عن الفهم العرفي للنص الإلٰهي قديمة، فقد ظهرت مع المعتزلة الذين نادوا بلزوم التوفر على مقدمات كلامية وفلسفية ولغوية وعقيدية خاصّة في فهم النصوص، بينما ذهب الأشاعرة إلى إمكان فهم النص من دون اللجوء إلى ما دعت إليه المعتزلة. ما أراد المعتزلة قوله: أن لغة الله تعالى لغة عقلية وليست عرفية، فيما قال الأشاعرة بأنها لغة عرفية بشرية يناط فهمها بالعرف[1].

ومما مضى كلّه، يقال فيما يخص مبدأ أن مهمة تشخيص الموضوعات هي من وظائف المكلّف لا المجتهد، إن المكلف إزاء كثير من هذه الموضوعات، هو أعجز من أن يقدر على تشخيصها، وليس أدلّ على ما نقول من أن المجتهد نفسه كان يضطلع بهذه المهمّة.

ونبذ الفهم العرفي في كثير من المواضع، لا يعني نبذ الفهم الاجتماعي للنص، والانشغال بمقولات فلسفية مجرّدة؛ لأن الفهم الاجتماعي للنص، يفوق

(١) راجع، عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة.

أصلاً قدرة العرف؛ لأن معناه فهم النص وفق ارتكاز عام، يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامّة، وذوق موحد، وهو لذلك يغاير الفهم اللفظي للنص الذي يعني تحديد الدلالات الوصفية السياقية، ومناسبات الحكم والموضوع، التي هي من وسائل تعدّي النص إلى غير مورده.

وحتى تدرك عمق المسألة وأهميتها، نذكِّر بأن تغيّر الأحكام لتغير الأزمان، إما لتغيّر موضوع الحكم بالاستحالة (خل/ خمر)، أو المتعلق؛ كاحترام الوالدين عندما يكون بهيئة خاصّة، ثم يصير بهيئة أخرى مغايرة، ففي الحالة الأولى يتغيّر الحكم دون الحالة الثانية، أو يكون التغيّر في قيود الموضوع كخروج الشطرنج عن عنوان القمار، أو يكون التغيّر في قيمة الموضوع كمثال الثلج في الشتاء والصيف، كما ذكره صاحب المكاسب، وإما أن يكون التغيّر في سعة فهم الفقيه بزيادة معلوماته مع مرور الزمن بدخوله آفاقاً أخرى ضمن منهجيات متطوّرة في فهم النصوص، في هذه الحالة يمكن أن يتبدل الحكم؛ لأن فهم المجتهد يتكامل مع الزمن، والإيراد عليه أن الفهم الذي هو حجّة هو الفهم السائد في عصر النصّ، لا السائد في زماننا، نعم، يمكن فهمه في حدود أن قدامى الفقهاء كانوا يعتقدون بصحة رواية ضعيفة مثلاً، ثم تبيّن للفقهاء المتأخرين ضعفها، هنا يتغيّر الحكم بتكامل الفهم. أمّا المعاني الأُخر للتكامل، فمشكل العمل بها.

وتكلّم الإمام الخميني (رحمه الله) عن تغيّر الأحكام مع ثبات الموضوع والمتعلق معزياً ذلك إلى تغيّر ما أسماه العلاقات[١]، فما نعزوه من تغير الأحكام لتغير الأزمان هو في الحقيقة راجع إلى تغير القيم الأخلاقية وغيرها، التي هي السبب في تغير الموضوع بعد ذلك، مثل الموقف الأخير من ظاهرة الرقّ، فحين تغيّرت القيم الأخلاقية تجاه هذه الظاهرة تغيّر الموضوع، وكذلك الأمر فيما يخصّ العلاقة مع الزوجة، فالإنفاق الواجب لم يعد محصوراً بما كان سابقاً بعد تغير منظومة القيم.

---

(١) خطاب الإمام الخميني (رحمه اللّه) إلى العلماء، تاريخ ١٥/ رجب/ ١٤٠٩هـ.

إلى جانب ذلك، يلعب العامل الجغرافي دوره أيضاً، فالفتاة في بلدان شمال القارة في السويد مثلاً لا تبلغ إلا عند عمر العشرين، فهل نقول مع ذلك ببلوغها في سن التسعة، ونحكم بوجوب ما يجب عليها؟ الأمر نفسه مع تقدم العلوم والتكنولوجيا والطبّ بالنسبة إلى بعض العيوب الموجبة للفسخ حيث بالإمكان معالجتها بعملية جراحية بسيطة، فهل تبقى الأحكام كما كانت عليه أو نحكم بكمون الكثير منها، وبروز غيرها في الحياة المعاصرة؟

ومنه نعرف هشاشة قول من يقول: كيف يتغيّر الحكم وقد أمضى الشارع كل أنواع البيع الواقع منها زمن النصّ، وما يمكن أن يقع في المستقبل، فما يستجد من موضوعات قد أخذ حكمه سلفاً، والشارع أمضى العرف في جميع الأزمنة، وهو ما يسمح بإمكان إقامة نظرية للعقد في الفقه الإسلامي.

ألا تقتضي ضرورات العصر الحدّ من سلطة الإنسان وحريته في التصرف بملكه أو بالطبيعة إذا كان مضرّاً ومتعسفاً فيه؟ وهو ما يقتضي القول بأن مقولة: الناس مسلّطون على أموالهم ليست مطلقة.

ولو لم نعتقد بكُمُون الأحكام وجهوزها، كيف نتعامل مع النصوص التي نسخ الزمان موضوعاتها (النسخ الزماني) نحو الأعيان التي ورد النص بحرمة احتكارها بعد أن سلخ الزمان عنها صفة المواد الأساسية، ومع نظرية الكمون والبروز أصبح مفهوماً لماذا تتعاور الأحكام على موضوع واحد لعناوين ثانوية لطروء عناوين خاصة تقتضي تغيير حكمه، ومع كل ذلك، كيف نقول إن النصوص يجب أن تفهم فهماً عرفياً؟!!

إذاً هناك ظروف طارئة تستدعي كمون بعض الأحكام وبروز البعض الآخر، وما كان مباحاً يصير حراماً، أو واجباً، أو مستحباً، أو مكروهاً، وما كان مكروهاً يصير... وهكذا.

وتشكل منطقة الفراغ سواء أكانت في حدود الإباحة بالمعنى الأعمّ الشامل للمباح والمستحبّ والمكروه، أو أوسع دائرة ساحة لعمل نظرية الكمون والبروز.

وفي هذه المنطقة، تعطّل الأحكام الثانوية، والأحكام الحكومتية (الولائية)

الحكم الأوّلي، ويوقفان العمل به، وهو ما يدلّك على أن التشريع في المعاملات تشريع نسبي، لا عموم فيه ولا إطلاق.

فالحاكم الشرعي الذي يمتلك زمام الأحكام الولائية في الفقه العام (فقه غير العبادات)، فيقوم بتشريع هذا النوع من الأحكام، ويلزم اتّباعه؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] يحتاج إلى تلمّس القواعد الفقهية العامة، ومقاصد الشريعة، لأن العمل على وفق الحكم المقاصدي حكم شرعي مأذون فيه، وهو قول بعلم؛ لاعتماده على كليات منتزعة من مجموع نصوص الشريعة، ومن دون مراعاة نظرية الكمون والبروز لا يمكن للفقيه إعمالها تنزيلاً.

وقد يغالي البعض، فيدّعي أن نظرية الكمون والبروز تستلزم التماهي مع الأديان والمذاهب والآراء والمِلل والنحل، فإذا وجد فيها أحكام رأى أولياء الأمور فيها المصلحة، أو الأصلحية أخذوا بها، واعتبرت علّة لكمون الأحكام الفرعية الإسلامية التي لا تنسجم معها، ومفاده تعطيل أحكامنا، والأخذ بما هو عند الآخرين!! وقد يتمادى البعض معتقداً أن النظرية تتناغم مع محتوى محاضر اجتماع أقطاب البابية، أتباع علي محمد الشيرازي في صحراء بدشت رجب عام (١٢٦٤هـ - ١٨٤٨م)، وفيها وجوب النسخ والتجديد في الشريعة الإسلامية؛ لأن الخلف أوسع دائرة من السلف؛ لذا لهم الخيار المطلق في تغيير الأحكام وتبديلها.

لكن الاتحاد في الغرض لا يسوِّغ الموافقة خاصة مع تغاير التخريج النظري والمنهجية المتبّعة، وفوق ذلك، فقد نفينا في مباحث النسخ وقوعه في الشريعة الواحدة، وأن معناه في عصر النص، يختلف عن معناه في العصور اللاحقة، منذ زمن الشافعي (ت ٢٠٤هـ) على الأرجح، يعضده ما روي عن الرسول ﷺ من أن: «**المحكمات هن الناسخات، والمتشابهات هنّ المنسوخات**»[(١)]، فقد جرى

(١) البحار ٢/ ١١٩ تفسير الطبري الآية.

في مفهوم النسخ انزياح في المعنى، ويعضده أيضاً عدم وجود حديث واحد يدلّ على أن النبيّ صرّح بأن آية ما نسخت، وإنما قال بنظرية النسخ بعض المفسّرين ممن عجز عن التوفيق بين آيات ظاهرها التعارض والتضارب. وإذا كنّا قد اعتبرنا النسخ بالزمان، فليس على معنى إلغاء النص عن الفاعلية، كما هو معناه عندهم، بل باعتبار أن النصّ القرآني يعيش حالة هدم وبناء للمحصّلة الدلالية، وبهذه المظاهر المتعاقبة على النص - كما في الطبيعة - يستطيع المعنى اللاحق أن يجدّد النصّ (باعتبار السابق نموذجاً) في دلالته، محققاً في ذلك التواصل التأويلي الحرّ مع النص، ومتجاوزاً المفاهيم والدلالات التي ماتت نتيجة تطوّر الحياة، وتجاوزها لها، ثم بعث الدلالة من جديد لتعاصر واقعة أخرى، ولو كانت الآية تموت بموت أسبابها وتطبيقاتها الأُولى لمات القرآن، أو صار مقبرة للأفكار، بينما هو نص يعيش اللقاحية والتناسل المطرد في الدلالة مع الواقع، ويمثل وجود المتشابه والظنون في دلالة النص القرآني ترجمة أمينة لهذه الرؤية؛ لأن وجود المتشابه آية وجود النص، لأنه لا يقول كل شيء، بل يترك فسحة للقول، تتضمّن دفعاً قوياً للتفكير، وذلك حين تنبجس منه تساؤلات وسيول من الرؤى والأفكار، بخلاف المحكم، فإن المتلقّي إزاءه سلبي، ليس إلا، وإن كان المحكم يشكل بوجوده مرجعية للمتشابه، وهذه الخصائص في النصّ، يمكن الاعتقاد بها إذا صدرت عمن أحاط بكل شيء علماً سبحانه وتعالى، دون النصّ البشري؛ لأن ما لم يقله المفكر، لا يفكر فيه ولا يعرفه في حدود النص، لذا يمتلك النصّ البشري قدرة محدودة على إمكانية تداعي المعاني فيه (هيوم) أو التعويم (جاك دريدا)، أو معنى المعنى (الجرجاني) بخلاف النص الإلٰهي، فإن هذه الإمكانية لا حدود له فيها، لذا اعتبرنا من صور تطوير الشريعة الإسلامية إلى جانب القول بالسياسة الشرعية، وبالتلفيق على أساس قانون الأحسنية بين المذاهب والآراء، إعاة تأويل النص وإعادة قراءته؛ لأن التفسير للنص مساءلة لا تستكين، فاللازم دائماً تحقيقاً لهذا الغرض القيام بتثوير دائم للنصوص، لذا ورد أن: من أراد علم الأوّلين والآخرين

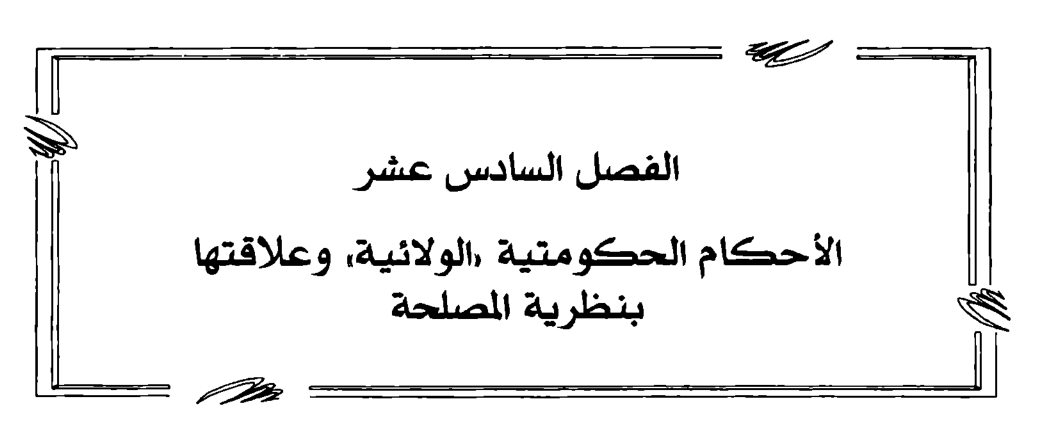
فليثوِّر القرآن[١].

وإذا كنا لم نقبل النسخ بالصور السالفة، فمن باب أولى لا نقبل ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن الإجماع ينسخ النصّ[٢].

وإذا اتّضح كل ذلك نقول: إن الظهور المقابل للكمون، يمثل تجلّيات النص في الزمان والمكان، ولكل زمان أو مكان تجلّيه الخاص، ومع مقارنة ذلك بالنصّ القرآني والسنتي، يظهر أن أول تجلّيات النص القرآني في الزمان والمكان والأعراف... هو النص السنتي، وبتعبير آخر، ينظر إلى الفرق بين الحكم الشرعي والفتوى الشرعية بمثل الفرق بين النص السنتي والفتوى، فما جاء عن الرسول في غير العبادات الشارحة للقرآن، هي فتاوى خاضعة لعوامل الكمون والبروز بتأثير الأحوال.



(١) رواه الديلمي عن أنس، راجع كنز العمال.
(٢) علي عبد الرزاق، الإجماع في الشريعة الإسلامية ٩٧.



الفصل السادس عشر

الأحكام الحكومتية «الولائية» وعلاقتها بنظرية المصلحة

وهي نوع من الأحكام، مست الحاجة إلى البحث فيه ما أملته الحياة الجديدة من إشكاليات تستدعي تكييفها مع الأحكام الشرعية السائدة، هذا في الوسط الإمامي، وإلا فإن القول بالأحكام الحكومتية الولائية (ولاية الفقيه) تستمد جذورها من الفقه السني، ففيه ظهرت منطلقات هذا النوع من الأحكام، في وقت لم يكن لها في الفقه الشيعي - لموانع إيديولوجية - عين ولا أثر، إلا نادراً.

ولذلك لن تعدم الإشارة إليها في مصنفات القدماء، راجع مثلاً مقدمة كتاب الغياثي للإمام الجويني، يقول:

«أقسام الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، في مباغي الشرع ومقاصده، ومصادره وموارده، يحصرها قسمان، ويحويها في متضمن هذا المجموع نوعان:

أحدهما: ما يكون ارتباطه وانتياطُه بالولاة والأئمّة، وذوي الإمرة من قادة الأُمّة، فيكون منهم المبدأ والمنشأ، ومن الرعايا الارتسام والتتمة.

والثاني: ما يستقل به المكلّفون، ويستبد به المأمورون المتصرّفون.

وأنا بعون الله وتوفيقه أذكر في القسم الأول، في صفة الأئمّة والولاة والرعاة والقضاة أبواباً منظمة، تجري من مقصود القسم مجرى المقدمة، على أني آتي فيها - وإن لم تكن مقصودَ الكتاب - بالعجائب والآيات، وأُشير بالمرامز إلى منتهى الغايات، وأوثرُ الإيجاز والتقليل، مع تحصيل شفاء الغليل، واختيار الإيجاز على

التطويل، بعد وضوح على ما عليه التعويل، ثم أقدّر شغور الحين عن حُماة الدين، وولاة المسلمين، وأوضِّح إذ ذاك مرتبط قضايا الولاية، وأُنهي الكلام منتهى الغاية؛ فإنه المقصود بالدرك والدراية، وما نقدمه في حكم التوطئة والبداية.

ثم انعطف على القسم الثاني، وهو الذي يستوي في الاحتياج إليه القاصي والداني، وأبيّنُ أن المستند والمعتضد في الشريعة نقلتُها، والمستقلون بأعبائها وحملتُها، وهم أهل الاجتهاد الضامُّون إلى غايات علوم الشرع شرفَ التقوى والسداد».

والأحكام الشرعية - كما هو معروف - تنقسم إلى أنواع كثيرة يأتي على رأسها الأحكام الأولية والأحكام الثانوية والأحكام الولائية، ومع وضوحها عند القارىء يهمنا التفرقة بينهما، وبيان النوع الأخير مع تحديدِ خصائصه:

الفرق بين الحكم الأوَّلي والثانوي:

١ - الحكم الأوّلي هو الأصل والثانوي فرع، فلا يُصار إلى العمل بالحكم الثانوي إلا بعد العجز عن امتثال الحكم الأوّلي.

٢ - الحكم الثانوي يقع في طول الحكم الأوّلي لا في عرضه، فمتى ما عجز عن امتثال الحكم الأوّلي تحقَّق موضوع الحكم الثانوي.

٣ - الأحكام الأوّلية أبدية، بينما الأحكام الثانوية مؤقتة. حيث تفيد الأحاديث الشريفة أن الأحكام الأوّلية باقية أبداً إلى يوم القيامة؛ كما في قوله عليه السلام: **«حلالُ محمدٍ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامُه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة»**.

وللأحكم الثانوية دور مهم في الشريعة الإسلامية، فهي تمثل عامل مرونة يمنح الشريعة القدرة على مواكبة الظروف المتغيّرة على الصعيدين الفردي والاجتماعي.

الأحكام الولائية:

الأحكام الولائية هي القرارات التي يتّخذها ولي أمر المسلمين تحقيقاً لمصلحة المجتمع المسلم، وهذ اللّون من الأحكام تابع لظروف المجتمع ورهن بها، ومن هنا فهي قابلة للتغيير إذا ما اقتضت ظروفٌ أخرى مغايرة ذلك. وقد قدمت تعريفات عدة للأحكام الولائية، منها:

«الأحكام الولائية عبارة عن الأوامر الجزئية، وسنّ القوانين والقرارات العامة، وتنفيذ الأحكام والقوانين الشرعية في مجال القضايا الاجتماعية، من قِبل قائد المسلمين الشرعي، استناداً إلى شرعية قيادته وإشرافه على المجتمع، وطلباً لمصلحة الأُمة».

يقرّر هذا التعريف ما يأتي:

أولاً، إن الأحكام الولائية تشمل الأوامر الجزئية، وسنّ القوانين والقرارات العامة، وتنفيذ الأحكام الشرعية.

ثانياً، إن مصدر هذه الأحكام هو وليّ الأمر.

ثالثاً، إن علّة صدورها هو مصلحة المجتمع.

ويقول العلامة الطباطبائي في شأن هذه الأحكام أيضاً:

«الأحكام الولائية قرارات يتخذها ولي الأمر في ضوء قوانين الشريعة، مع مراعاة موافقتها للمصلحة الآنية، وسنّ قوانين وفاقاً لها وتنفيذها. وهذه القوانين واجبة التنفيذ ومعتبرة كالشريعة، لكنها تختلف عن أحكام الشريعة في أن الأخيرة ثابتة وغير قابلة للتغيير، فيما الأحكام الولائية قابلة للتغيير وتابعة في ثباتها وبقائها للمصلحة التي أوجدتها، ولما كانت الحياة الاجتماعية في تحوُّل دائم وتطوّر، كانت هذه القوانين تتغير وتتبدّل بصورة تدريجية لتترك مكانها لما هو أفضل منها».

فالملاك في الأحكام الولائية، إذن، هو مصلحة المجتمع، أي أن الفقيه يقوم بوضع هذه القوانين عندما يرى فيها مصلحة للمجتمع. وقد قيل بوجود علاقة

بين الأحكام الولائية والأحكام الأولية أو الثانوية، فقد ذهب بعضهم إلى اعتبارها من سنخ الأحكام الأولية، يقول الإمام الخميني:

«ولاية الفقيه والأحكام الولائية من الأحكام الأوّلية».

ويرى ناصر مكارم الشيرازي أن الأحكام الولائية تقع في طول الأحكام الأولية والثانوية، فهي تختلف عن كلا هذين النوعين. فالفقيه مكلَّف بإصدار الأوامر بتنفيذ كلا القسمين وفاقاً للمصالح والظروف. وبكلمة: إن الأحكام الولائية عبارة عن أحكام تنفيذية:

«الأحكام الولائية أحكام إجرائية وتنفيذية، لأنها مقتضى طبيعة مسألة الولاية، وأنها ترجع دوماً إلى تشخيص الصغريات والموضوعات وتطبيق أحكام الشرع عليها، وتطبيقها على أحكام الشرع».

أمّا عباس عميد الزّنجاني، فيذهب إلى أن الأحكام الولائية مرتبطة بالأحكام الثانوية، فالفقيه يسبغ صفة الإلزام الولائي على الأحكام الثانوية في ما يجد فيه مصلحة. فبين الأحكام الولائية والثانوية نسبة العموم والخصوص من وجه، حيث إن بعض الأحكام يقع مصداقاً مشتركاً لكِلا النوعين (الولائية والثانوية)، وهي الأحكام الثانوية المتعلقة بشؤون الحكم، من دون ما لا علاقة له بذلك. وهذا يعني أن الأحكام الولائية قسيمة للأحكام الأولية والثانوية، وليست قسماً من أقسام أيٍّ منها.

إن فتوى الميرزا الشيرازي كانت من قبيل الأحكام الثانوية؛ لأنه أصدر فتواه بعد أن أدرك أن معاهدة «رجي» تحمل في طيّاتها أضراراً جسيمة للإسلام وأهله يتعذّر تلافيها.

ويقسّم الدكتور أبو القاسم الكرجي الأحكام إلى نوعين أوّلية وثانوية، ثم يقسّم الأولية بدورها إلى قسمين أيضاً، خاصة وعامّة:

١ - الأحكام الأوّلية:

أ - أحكام خاصّة.

ب - أحكام عامّة.

٢ - الأحكام الثانوية:

وموضوع الأحكام الثانوية هو موضوع الأحكام الأوّلية نفسه مقيَّداً بعروض عنوان ثانوي من قبيل الاضطرار والإكراه ونحوهما. وموضوع الحكم الخاص هو الفرد أو موضوع خاص. أما الحكم العام، فموضوعه يتعلق بالمجتمع، فالأحكام الخاصة تابعة للمصالح الخاصة بالفرد، والأحكام العامة تابعة لمصالح المجتمع.

ويرى أن الأحكام الولائية مشروطة بشروط ثلاثة:

١ - مراعاة المصالح العامّة.

٢ - توفير القسط والعدل.

٣ - عدم التفريط بأهداف الشارع المقدس ومقاصده.

خصائص الأحكام الولائية:

١ - إن ملاك الأحكام الولائية هو المصلحة، والذي يشخِّص هذه المصلحة هوالحاكم. أما الأحكام الأوّلية، فإنها - وإنْ كان ملاكها المصلحة أيضاً - إلا أن تشخيصها بيد الشارع، والفقيه يقوم باكتشاف الحكم الأولي الذي أراده الشّارع. والأفراد قد يقدرون على اكتشاف «حكمة» الحكم، وربما «علّته» أيضاً. أمّا في الأحكام الولائية، فقد يستعين الولي بالعقل البشري واستشارة الخبراء.

٢ - إن الأحكام الولائية مؤقَّتة وقابلة للتغيير، على العكس من الأحكام الأوّلية. ويمكن القول: إن الأحكام الولائية نحو قضايا خارجية، في حين أن الأحكام الأولية نحو قضايا حقيقية.

٣ - تتعلق الأحكام الأوّلية بالشأن الفردي وكذلك الاجتماعي، فيما تتعلق الأحكام الولائية بالشأن الاجتماعي. فالحاكم الإسلامي يصدر الحكم الولائي بوصفه مديراً للمجتمع وبهدف إدارة المجتمع. كما لو أمر الحاكم بجباية الضرائب، أو أصدر أمراً بالحرب أو الصلح، أو عزل مسؤولي الدولة، أو نصبهم.

٤ - الأحكام الولائية نافذة على الجميع، ولا يطاع غير الحاكم في هذا النوع

من الأحكام، فيما يرجع المقلّدون في الأحكام الأولية كلٌّ إلى مَن يقلده من الفقهاء، ولا يجوز الرجوع في الأحكام الولائية إلى غير الحاكم.

٥ - قد تتعلّق الأحكام الولائية بتنفيذ الأحكام الأوّلية والثانوية، كالأمر بجباية أموال الزكاة وإقامة الحدود ونحوها.

٦ - عندما يقع التعارض بين الأحكام الأوّلية والولائية، تقدَّم الأحكام الولائية من باب تقديم الأهم على المهم.

٧ - إن الأحكام الأوّلية مباشرة، بمعنى أن الفقيه يقوم باكتشاف الحكم الأوّلي الذي أراده الشارع، وبذا فهي أحكام إلٰهية مباشرة. أمّا الأحكام الولائية، فتنسب إلى الشارع بالواسطة؛ لأن الشارع هو الذي فرض طاعة أوامر ولي الأمر، فتكون نسبتها إلى الشارع بوساطة وجوب طاعة ولي الأمر.

بتعبير آخر: إن الأحكام الولائية ليس مجعولة مباشرة من قبل الشارع. أما قول العلامة الطباطبائي: إنّ الأحكام الولائية لا تسمّى شريعة، فربما قصد به إلى أن الحكم الولائي لا يعدّ حكماً شرعياً، إلا تبعاً لأمر الحكومة الشرعية.

«إن الأحكام والقوانين التي يصدرها الولي في المجتمع الإسلامي، قابلة للتغيير بصورة عامة، فبقاؤها وزوالها رهن بالمصلحة، لذا فهي لا تسمَّى شريعة، وليست مسألة الولاية والحكومة كذلك».

٨ - وقد وقع الاختلاف في شأن حدود الأحكام الولائية، فيذهب الشهيد محمد باقر الصدر إلى أن صلاحيات الحاكم الإسلامي محدودة بالمباحات، فللولي الفقيه أن يمنع مباحاً أو يوجبه حسب مقتضى الضرورة. أمّا الحرمة أو الوجوب، فليس له تغيير شيء منها، كأن يبيح الربا الذي حرَّمه الشارع، فليس لأمر الولي أن يتعارض مع أحكام الله. أما الإمام الخميني فيرى، خلافاً للشهيد الصدر، أن للأحكام الولائية القدرة على التصرّف بالأحكام الأولية، لأنها مقدّمة عليها.

وكما نرى، تهدف هذه الأحكام إلى تحقيق العدل في مراعاة مصلحة عامة مقصودة للشارع، ويقوم الحاكم هنا، أو من ينتدبه من الخبراء وأهل العلم والرأي

والخبرة بتحديد المصلحة، بينما الأحكام الأوّلية، يكون تحديد المصلحة فيها بيد الباري عزّ وجلّ، والفقيه إزائها مجرد مكتشف.

وتجدر الإشارة إلى أن الأحكام المتغيّرة والعناصر المتحرّكة، والأحكام التدبيرية معها، يجب أن تخضع لأدلّة التشريع العليا إلى جانب القواعد الفقهية، وهي الأدلّة التي تسمح للعقل البشري بالتحرك في نطاقها، ونقصد بالأدلّة العليا، الأدلّة التي ليس فوقها أدلّة؛ كوجوب إقامة العدل ومحاربة الظلم، أمّا ما دون ذلك، فإنه يخضع للأحكام الولائية الصادرة عن ولي الأمر، وهو يلجأ إلى ذلك عن طريق التصرّف في النصوص فهماً بإجراء الحكمة المستنبطة نصاً، أو المستخلصة من مجموع نصوص.

مثلاً، قال الأحناف: إن دفع الشاة زكاة حاصل لعلّة دفع حاجة الفقير، وهو حاصل بدفع قيمة الشاة، بينما ذهبت الشافعية إلى أنها شرعت لحكمة مشاركة الفقير في عين مال الغني، فيجب عين الشاة، فكون الحكمة، هذا أو ذاك مما يقع تحت نظر ولي الأمر مع مراعاة المصلحة.

وفي هذا الإطار، ربما رأى الحاكم الشرعي إنشاء سلطة تشريعية ومنع غيرها من سنّ القوانين، وهو من الإجراءات المهمّة في زماننا منعاً لعبث العابثين، وهو ما أدرك أهميّته الخلفاء قديماً منذ زمن عمر بن عبد العزيز، تسليماً منهم بوجوب ضبط السياسي للديني حفاظاً على سلّم القيم ومصالح الناس المباشرة، يقول عمر بن عبد العزيز: «فليس لأحد في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ أمر ولا رأي إلا إنفاذه والمجاهدة عليه، وأمّا ما حدث من الأُمور التي تبتلى الأئمّة بها مما لم يحكمه القرآن ولا سنّة النبيّ ﷺ، فإن والي أمر المسلمين، وإمام عامتهم لا يقدم فيها بين يديه، ولا يقضى فيها دونه، وعلى من دونه رفع ذلك إليه والتسليم لما قضى»[1].

---

(١) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، نشرة أحمد عبيد، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٧ ص ٧٤ - ٧٥.

ويقول ابن المقفّع (١٣٨ أو ١٣٩هـ): «ومما ينظُر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين (الكوفة والبصرة) وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلافُ هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافُهُم أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال. فيُستحلُّ الدم والفرجُ بالحيرة، وهما يحرُمان بالكوفة. ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيُستحلُّ في ناحيةٍ منها ما يَحْرُمُ في ناحيةٍ أُخرى... فلو رأى أمير المؤمنين يأمر بهذه الأقضية والسِّيَر المختلفة فتُرفع إليه في كتاب، ويُرفع معها ما يحتجُّ به كل قوم من سنّة أو قياس. ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين، وأمضى في كلّ قضيةٍ رأيَهُ الذي يُلهمه الله، ويعزم عليه عزماً، وينهى عن القضاء بخلافه. وكتب بذلك كتاباً جامعاً... ثم يكونُ ذلك من إمامٍ آخرَ آخِرَ الدهر إن شاء الله».

ويقول: «... إنا قد سمعنا فريقاً من الناس يقولون: لا طاعةَ للمخلوق في معصية الخالق؛ بَنَوا قولهم هذا بناءً مُعْوَجاً... وسمعنا آخرين يقولون: بل نُطيع الأئمّة في كلّ أُمورنا، ولا نفتِّشُ عن طاعة الله ولا معصيته... وليس هذا القول بأقلّ ضرراً... فأمّا إثباتُنا للإمام الطاعة فيما لا يُطاعُ فيه غيرُهُ؛ فإن ذلك في الرأي والتدبير، والأمر الذي جعل الله أزمَّتَهُ وعُراهُ بأيدي الأئمّة، ليس لأحدٍ فيه أمرٌ ولا طاعةٌ: من الغزو والقفول، والجَمْع والقَسْم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثرٌ، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنّة، ومحاربة العدوّ ومُهادنته، والأخذُ للمسلمين والإعطاء عنهم. وهذه الأُمور كلُّها وأشباهُها من طاعة الله عزّ وجلّ الواجبة. وليس لأحدٍ من الناس فيها حقٌّ إلا الإمام، ومَنْ عصى الإمام فيها أو خذله فقد أَوَتَغَ نفسَهُ...»[١].

لكن الثابت تاريخياً، أن الأمر لم يسلم للخلافة، فتصالح الفقهاء على أن تبقى أمور السياسة بأيدي الحكّام، ورضي الحاكم في المقابل باستئثار الفقهاء بأمور الفقه والشريعة.

---

(١) ابن المقفع، رسالة في الصحابة.

ويظهر من كلام السيد الخميني (رحمه الله) عدم التغاير بين هذه الأحكام وبين الحكم الأوّلي، حيث يقول: «ولاية الفقيه، والأحكام الولائية من الأحكام الأولية»، والظاهر أن المراد هو أن أصل وجود هذا النوع من الأحكام الأولية، لا الأحكام الداخلة تحت هذا العنوان وتعدّ من مصاديقه التي هي أقرب إلى الأحكام الثانوية؛ لأن الفقيه يسبغ صفة الإلزام الولائي على الأحكام الثانوية فيما يرى أن فيه مصلحة، وبينهما عموم من وجه، يجتمعان في الثانوي الذي له علاقة بشؤون الحكم كفتوى الشيرازي، وفي الكل يعتبر المصلحة، حيث إنها الأساس الذي تقوم عليه الأحكام الولائية، ويذكر في هذا المقام كلام للإمام الخميني أيضاً، يبيّن فيه عمق حضور المصلحة في هذا النوع من الأحكام. وهو النص الذي بعثه الإمام الخميني إلى مجلس الشورى عبر رئيسه:

«أعضاء المجلس مجازون بالمصادقة على كل ما له دخل في حفظ النظام الإسلامي، مما يستوجب فعله أو تركه الإخلال بالنظام، وما له ضرورة بحيث يستوجب تركه أو فعله الفساد، وما يستلزم فعله أو تركه الحرج، وذلك بعد تشخيص الموضوع من قبل أكثرية أعضاء مجلس الشورى الإسلامي، مع التصريح بأن هذه (الأحكام - المقرّرات) مؤقتة قائمة بتحقق موضوعها، بحيث تلغو تلقائياً وتنتفي بعد ارتفاع الموضوع»(١).

واختلاف سنخ هذه الأحكام، لا يعني تغاير موضوعاتها، فقد يتّحد الموضوع، وإنما الذي يتغير هو الوصف والاعتبار العارض، كالإكراه والضرورة والاضطرار، وهو أمر قد يعرض فرداً أو أفراداً، وقد يعمّ فيكون عامّاً، وبذلك يتبيّن أن للأحكام الولائية الخصائص التالية:

١ - إن الأحكام الحكومية هي حق يملك الحاكم الشرعي ممارسته أو تخويله، وقد خوّل الإمام ممارسته إلى مجلس الشورى بالشروط التي ذكرها النص.

---

(١) صحيفة نور ١٥/١٨٨، بالفارسية، عن مجلة الحياة الطيبة، عدد ٦/٧ ص ٢٠٠.

٢ - إن المصلحة إلى جوار الضرورة التي تفرزها هي ملاك مثل هذه الأحكام.

٣ - ليست هذه الأحكام من أصل الشريعة، بل هي أحكام وقرارات مؤقتة تزول بزوال المصلحة أو الضرورة التي أملتها.

٤ - يجب شرعاً العمل بهذه القوانين وإطاعتها لا لأنها جزء من الشريعة، بل لأنها جزء من صلاحيات الحاكم الشرعي وولي الأمر، ومن ثم فهي واجبة الطاعة من باب وجوب إطاعة ولي الأمر.

٥ - عالجت أطروحة الأحكام الحكومية إشكالية التعارض بين الشرع والحكم الثوري، أو بين فقهاء الدستور من جهة، والحكومة ومجلس الشورى من جهة أخرى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن وجود الحكم الولائي في منظومة التشريع يتوقف على الإيمان بوجود الثابت والمتغيّر فيها، إذ بدونه يتعذّر تصوّر هذا النوع من الأحكام، ولكن خلافاً لسائر الباحثين، يرى السيد الطباطبائي أن الأحكام تنقسم إلى أحكام ثابتة، ويطلق عليها اسم الشريعة، وأحكام متغيّرة، ويعتبر أن هذا القسم الأخير ليست أحكاماً في حقيقتها، ولا تكون جزءاً من الشريعة السماوية الثابتة، لكنها واجبة التنفيذ عندما تصدر عن مركز الولاية، ونتيجة هذا الرأي التفكيك بين الحكم والإلزام مع كون الأخير أعمّ لشموله ما ليس حكماً شرعياً.

وعلى أيٍّ حال، فإن مقولة الثابت والمتغيّر في الأحكام الشرعية تشكّل مورد إعمال الأحكام الحكومتية في المتغيّر منها، لكنها لا تبيّن النكتة في العمل بهذه الأحكام وهي المصالح المرسلة!! والفقه الشيعي ضامر فيما يتعلق بالمباحث المرتبطة بهذا النوع من الأحكام، عدا ما يمكن أن تجده في كتب فقهاء سلاطين الصفوية والقاجار، كالمحقّق الكركي، والشيخ البهائي فيما يتعلق بالجهاد، والخراج، وصلاة الجمعة.

لكن المجابهة غدت حتمية مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران، حيث تكشفت الضحالة التي يعيشها الفقه الشيعي في هذا المضمار خلا بعض الومضات الخجولة في بعض كتب الفقه الأسكلائي القديم، مثلما ذكره الشهيد الأول في تعريف الحكم في كتابه المشهور «القواعد والفوائد»، حيث قال: والحكم إنشاء إطلاق أو إلزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيهما مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش.

ونحوه ما ذكر عن الشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ) في مقام التفريق بين الحكم والفتوى، إلا أن هذه التعابير المنقولة عن الشهيدين، لا يجب أن تخدعنا، فالمراد الذي نقصده لم يكن حاضراً عندهم أصلاً، وإلا لما كان هناك ما يحول دون الرغبة في التفصيل، إنْ كان ثمّة.

نعم، قد نجد في الجواهر، وهو الكتاب الذي ينتمي إلى مدرسة الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ)، ما يفيد المقصود من الحكم الولايتي، حيث جاء في تعريفه للحكم: وأما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لحكم شرعي، أو وضعي، أو موضوعهما في شيء مخصوص[(١)]، وفيه تعبير صريح بحصر الأحكام الحكومتية في المقرّرات التنفيذية مع تجاوزه للأحكام القضائية، وعلى أثرها منع صاحب الجواهر نقض الحكم بفتوى فقيه آخر لما في ذلك من الإخلال بالنظام.

لكن الإنصاف، أن ما أفاده الجواهري لم يكن المراد منه المعنى المعاصر للحكم الحكومتي، وأن التعميم ورد من فهم المعاصرين لكلامه.

إن غياب مفهوم الحكم الحكومتي من كتب فقهاء العصر الصفوي والقاجاري قد يسلّط الضوء على نوع العلاقة بين الفقهاء أنفسهم مع السلطة؛ لأن عدم بروز إشكالية الحكم الحكومتي أو الولايتي، قد يشير إلى أن النظام آنذاك كان نظاماً علمانياً، وأن الديني في النظام الصفوي، كان في مواجهة الديني في النظام

---

(١) الجواهر ٤٠/ ١٠٠.

العثماني، الغرض منه الحفاظ على الخصوصية والتمايز، ولذلك لم يعكس الأمر تطوّراً في الرؤية الحقوقية والقانونية لآلية عمل السلطة على ضوء الفقه.

ولعل أول من نظر إلى الحكم الولايتي في العصر الحديث ضمن الوسط الشيعي هو السيد محمد باقر الصدر في كتابه «اقتصادنا» ضمن عنوان مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وذلك ضمن شبكة من المسلمات تعاضدت للوصول إلى المعنى الولايتي للحكم، وأولى تلك المبادىء التسليم بانقسام الحكم الشرعي إلى ثابت ومتغيّر، وهو المبدأ الذي وجدناه لأول مرة في تاريخ الفقه الإسلامي على الظاهر في كتاب ابن القيم «إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان».

والمبدأ الثاني: الاعتقاد بوجود منطقة الفراغ التشريعي ضمن المتغيّر من الأحكام، وهي المنطقة التي سبق وعبّر عنها الفقه السني بمنطقة العفو، كما ورد في الروايات عندهم لفظاً، وعند الإمامية معنى في قوله عليه السلام: (إن الله أمر بأشياء... وسكت عن أشياء...)، ويؤكّد الصدر لزوم الإبقاء على هيمنة الثابت من الأحكام على المتغيّر والمتحرّك منها، أي أن ملء منطقة الفراغ، يجب أن ينسجم مع الخط العام للأحكام الثابتة.

المبدأ الثالث: لزوم أن يكون المتغيّر في دائرة المباح من الأحكام بالإلزام به، أو الحظر عنه من قبل أولياء الأُمور الذين أمر الله تعالى بطاعتهم، وهي نقطة سيتّضح مدى ترابط كيانها مع المستجدات بلحاظ العناوين الثانوية.

المبدأ الرابع: إن مناط الأحكام هو رعاية المصالح ودفع المفاسد، وهو المبدأ الأساس في الأحكام الحكومتية، والترجمة العملية لهذا المبدأ هو القضاء بحق الدولة في التقنين لمكافحة الاحتكار، وتحديد سلّم الأولويات في المشاريع، وتحديد أُجور العمال، وبالجملة كل ما يؤدي إلى استقرار التوازن الاجتماعي وعدم الإخلال به، وغير ذلك.

ومن الواضح أن هذه النطاقات في عمل الأحكام الحكومتية، تقع في دائرة

المتغيّر - كما ذكرنا - وأيضاً في نطاق ما لا نصّ فيه من الأحكام، أو في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة بالإيجاب أو التحريم، ففي هذه الحالة تناط بالسلطة التشريعية مهمة إصدار الأحكام مع مراعاة المصلحة العامة للأُمّة.

وبذلك يتّضح نطاق كل من الأحكام الحكومية والأحكام الأولية، فإن تشخيص المصلحة في الحكم الأولي يكون بيد الشارع بينما في الآخر يكون على الحاكم، أو من ينتدبه من الخبراء والأجهزة، يضاف إليه أن تغير الحكم الحكومتي رهن بتغير المصلحة، وقد يفهم منه عدم تغيّر المصلحة في الحكم الأوّلي، وبتعبير آخر إن الحكم الأولي القضية فيه قضية حقيقية، بينما هي في الآخر قضية خارجية.

وبناء عليه يؤخذ الحكم الأولي من الأدلّة الشرعية بلا واسطة الحاكم، كما في الحكم الحكومتي، فيرجع في الأول إلى المجتهد، وعليه في الثاني الالتزام.

ومن الخصائص أيضاً أنه يكفي في الحكم الأوّلي الاجتهاد الحوزوي بينما لا بدّ في الحكومي من الدراية والخبرة بأحوال المجتمع والعرف وسيرة العقلاء ومواكبة تطوّر العلوم والمعارف البشرية، وبالجملة البحث عن ملاكات الأحكام الحكوميّة الذي يعدّ من أهمّ الطرق وأخطرها في تطوّر الفقه الإسلامي على كل الصعد، وخاصّة على صعيد ما لا نصّ فيه من الوقائع، وهو ما له أكثر من شاهد تاريخي، حيث كان الكشف عن الملاكات يفضي إلى قفزات نوعية في هذا التطوّر، لكن عملية الكشف هذه محفوفة دوماً بالمخاطر عندما تكون الذاتية إلى جانب التصوّرات الخاصّة هي المتحكّمة بهذه العملية؛ لأن الحاكم مع تحديده للملاك تكون النتيجة التعدّي عن موارد النصوص الشرعية، تماماً كما هو عليه الأمر في القياس الفقهي؛ لأن الفقيه المجتهد عندما يتصوّر أن مناط الحكم متجسّد في هذا الوصف أو ذاك، فإنه يمارس التعدية إلى موارد لم تكن داخلة ضمن جغرافية النص أصلاً، وذلك بملاحقة اللوازم المنطقية للمفاهيم، بَيْد أن الأمر في القياس خضوعه للظنّ في الكشف عن العلّة؛ لأن المناط يخضع للأدلّة الشرعية، في حال أنه ينبغي إثبات علّية الوصف بالدليل الشرعي مطابقة أو التزاماً، فإذا تحقّق هذا الأمر اعتبرت العملية برمّتها داخلة فيما يطلق عليه الفقيه الشيعي بطرق التعدّي عن

النصّ، وهو نفسه المسمّى عند فقهاء السنّة بمسالك العلة، أي مسالك اكتشافها، والتي يمكن تقسيمها إلى مسالك قطعية كمسلك النص والإيماء والإجماع، وفي هذه الأحوال يعمل الفقيه الشيعي بالقياس، ومسالك ظنية؛ كالسبر والتقسيم والمناسبة وغيرها مما يكون استنباط العلة فيه قائماً على الظنّ.

فإذا أمكن للحاكم الارتفاع بظنّية العلة والملاك إلى مستوى اليقين والقطع عبر الأخذ بنظرية المقاصد - كما هي مدرجة في هذا الكتاب - كفلسفة في التشريع لما لا نصّ فيه أمكن له تتبّع اللوازم المترتّبة على هذه الفلسفة، وحتى يتّضح هذا المعنى الأخير أبيّن لك نوعاً من الأقيسة عندهم يسمى بقياس الدلالة، وهو القياس الذي يكون الجامع فيه بين الأصل والفرع وصفاً لازماً من لوازم العلّة، أو أثراً من آثارها، أو حكماً من أحكامها، وسمّي قياس دلالةٍ، لكون الوصف المذكور في الأصل وفي الفرع، دليل العلّة، لا نفس العلّة.

أو أن يجمع بين الأصل والفرع في القياس بدليل العلّة، لأن اشتراك الأصل والفرع في دليل العلّة، يفيد اشتراكهما في العلّة؛ لأن المدلول لازم الدليل، والدليل ملزوم له، والاشتراك في الملزوم يقتضي الاشتراك في اللازم، وقياس الدلالة أنواعٌ:

أ - **أن يكون الجامع وصفاً لازماً من لوازم العلّة**، كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الملازمة لكلٍّ منهما، فرائحة الخمر لا تختلف عن رائحة النبيذ، وبالتالي، فإنّ ذلك يعني أنّ ناتج كلتا الرائحتين يكاد أن يكون واحداً، وهو الإسكار.

ب - **أن يكون الجامع أثراً من آثار العلّة**، وليس لازماً من لوازمه، مثاله تعليل القتل بالمثقل بالقول: بأنّه قتلٌ أَثِم به صاحبُه، من حيث كونه قتلاً. ولذلك، وجب فيه القصاص. وقياساً عليه، فإنّ القتل بجارح قتلٌ أَثِمَ به صاحبه من حيث كونه قتلاً، ولذلك، فإن القصاص يجب فيه، كما وجب في القتل بالمثقل بجامع أثرِ كل واحدٍ منهما (تأثيم فاعله)، فالتأثيم ليس بعلّة القصاص، ولكنّه أثرٌ من آثارها.

ج - **أن يكون الجامع حكماً من أحكام العلّة**، مثاله: تعليل قطع الأيدي باليد

الواحدة بالقول: إنّه قطعٌ وَجَب لوجوب الدية عليهم، فيكون موجباً لوجوب القصاص عليهم، كما لو قتل جماعة واحداً، فوجوب الدية على الجماعة ليس نفس العلّة الموجبة للقصاص، بل حكمٌ من أحكام العلّة الموجبة للقصاص، بدليل اطرادها وانعكاسها، كما في القتل العمد العدوان والخطأ، وشبه العمد.

وعلى أيِّ حال، يدرج عادة ضمن طرق التعدّي عن النص في الفقه الشيعي الإمامي المصطلحات التالية: مناسبات الحكم والموضوع، إلغاء الخصوصية، تنقيح المناط القطعي، وذلك عندما تكون نقاط التمايز بين المتعدّي والمتعدّى إليه فرق غير فارق، وكذلك الأولويّة، وقياس منصوص العلّة، وهذه الطرق تدلّ على الملاك بصورة قطعية، على التفصيل المذكور في أصول الفقه، وتالياً، تكون حجّية تلك الطرق قطعية؛ لقولهم: إن حجية القطع ذاتية، وإذا نوقش في قطعية بعض هذه الطرق، فالمتسالم عليه قطعية دليل اعتبارها، وإن كانت في نفسها ظنّية، إلا أن وسائل التعدّي هذه ليست بمجموعها في مستوى القياس الفقهي الذي يعكس تطوّر العقلية الإسلامية في مجال التشريع، وبدونها لا ينتفع الحاكم في أحكامه الحكومتية!!

ومن هذه اللبنات تدرك الكارثة التي حلّت بالفقه الشيعي حينما نحا علم الأصول فيه إلى مجرّد التراكم الكمّي دون التكامل والتطوّر فيه، في حين يهم جداً أن تعرف آلية العقل الفقهي الذي تمخّض عن نصوص الشريعة بغية تكشف مكوّناته ومضامينه، وبنيّته الداخلية، لتصل من خلال ذلك إلى اتّجاهاته ومحدداته التي رسمت له، وإزاء ذلك، نملك مسلمة لا تقبل الجدل، وهي أن العقل الفقهي المنتج عقل تحليلي، وهو في ذلك على درجة فوق العادة، إنه لا يكف عن إنتاج النصوص الثانوية الحافة ضمن دورات الخارج فقهاً وأصولاً، ويمتلك قدرة خارقة على الاستقراء والتتبّع والاستنتاج، إلا أن هذا العلم بمجمله، حيث لا تماس له مع الواقع التشريعي للدولة ككيان، يعاني من تخمة في المصطلحات، إضافة إلى انحصار أبنيته المعرفية والنظرية في كونه جملة وسائل وآليات عمل، جرى الاستغناء عن نتائجها، بل صرّحوا بذلك في قولهم: لا ثمرة له.

وفوق ذلك، هو عقل غائي تعليلي رافض للعبث، إلا أن الغائية في الفقه الشيعي تختلف عنها في الفقه السنّي، فهي في الفقه الشيعي غائية في الأحكام؛ لأن المصالح والمفاسد كامنة في متعلّقاتها، فهي غائية مدلسة، لا تدرك إلاّ من خلال الدليل الكاشف عنها، لذا اشتهر قولهم: نحن أصحاب الدليل حيثما مال نميل، فمن خلال الدليل فقط، نعلم أن في متعلق الحكم غاية ومصلحة، لكن في ضمن تحديد وصفي عام، لا شخصي، أعني أننا ندرك مصلحة ما في متعلق الحكم، يقوم العقل تجاهه بدور الكاشف على نحو الإبهام، باستثناء ما نصّ الدليل نفسه على المصلحة، وهذا ندركه من خلال حكم العقل بأن المولى (عزّ وجلّ) لا يشرع حكماً إلا وفيه مصلحة تتفاوت بين حكم وآخر، وما قول الفقيه الشيعي بالمصلحة السلوكية كقيمة تعويضية عن مصلحةَ المتعلق، إلا إذعاناً منه بلزوم تحقّق المصلحة، ولو في متابعة الأمارة والسير على طبقها.

وإلى جانب الإبهام الشخصي للمصلحة، يعتقد العقل الفقهي الشيعي، أن هذا الإبهام يحمل صفة الديمومة والاستمرار، فلا يمكن استنباط المصلحة المترتّبة على الحكم، ولو مع إعمال المقايسة بين الأحكام، عدا قياس منصوص العلّة، وعجز العقل عن استنباط العلّة والمصلحة أمر غير قابل للارتفاع، إلا أن يصار إلى استحداث قراءة جديدة لنصوص النهي عن العمل بالقياس، ولو بافتراض تاريخيّتها، كما ادّعي من أن النهي الوارد عن الأئمّة عن العمل بالقياس، منشؤه عدم الحاجة إليه مع وجودهم (صلوات الله عليهم)، ومغزاه أن هذا النهي لا يسري إلى زمن الغيبة؛ لأنه مقيّد بحال وجودهم وحضورهم، أو بافتراض أن النصوص المقدّسة، والتي هي ثابتة لا تتغيّر، لا يمكنها - ولو بالمحاولة - أن تحكم واقعاً متغيّراً.

إزاء السلطة القهرية للنصّ هذه، فمن المستحيل الخروج باجتهادات فقهية تدور مدار المصلحة وجوداً وعدماً، لأنها غير معلومة لنا في كل أبواب الفقه، ومن ثمّ لا يمكن تصيُّدها بالاستقراء، أو بالنفاذ إلى روح الشريعة ومكامنها، ومن هنا، لا يمكن ادّعاء إمكانية تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكنة وسط فقه يذهب في تسليط النصّ وتسويده إلى أبعد مداه، إنه نصّ فوقي متعالي عن التغيّر أو التكامل والتطوّر.

نعم، قد نجد في الفقه الشيعي تغيّرات كثيرة، لكنها ليست تطويراً، حينما لا نرى له أثراً في الفقه والفتاوى، فهي هي منذ عصر الشيخ الطوسي إلى عصرنا مع تغيّرات طفيفة لا تستحق الذكر، ولا تستحق هذا الجهد المضني في النجف وقم.

ومن أهمّ أسباب هذا الركود، فقدان الدراسات المقارنة مع المدارس الفقهية الأخرى، هذه الظاهرة بدأت مع مدرسة صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦هـ)، حيث لم يلاحظ في كتابه المشهور «فقه العامّة»!! ومن حينها صار الفقه الشيعي فقهاً مستقلاً، وكان الأمر قبل ذلك يزخر بالمقارنات المهمة مما جعل الفقه الشيعي مجرّد حاشية تصحيحية على الفقه السنّي، وبعد الاستقلال ابتليت دورات الخارج التي أحدثها الوحيد البهبهاني بآفة التكرار والاجترار، وأنه من السخرية المفارقات التي طالما صاحبت سير الأمور أن يكون وجود هذا الكمّ الكبير من المصنّفات الفقهية والأصولية في المدرسة الإمامية سبباً في ضياع كثير من الجودة الموجودة فيها، والتي منها طرق تعدية النص الآنفة الذكر، إلى جانب إعمال المناط والعلّة الذي يتجلّى في قولهم: المورد لا يخصّص الوارد، فإذا وردت حرمة الغرر في البيع مثلاً منعناه في غيره لعدم وجود خصوصية في المورد، وإذا ورد أيضاً وجوب رفع المنكر سرى إلى دفعه لقرينة العقل ووحدة الغرض؛ لأن الأدلّة الدالّة على وجوب رفع المنكر تشمل الدفع، إلى جانب تنزيل مورد في مورد آخر؛ كتنزيل الجد منزلة الأخ، والجدة منزلة الأخت.

إلا أن هذه الطرق - والحق يقال - دون القياس إنْ من حيث الأداء أو من حيث الأثر والنتيجة، ومع كل هذه الخصائص يطالعنا البعض (هادي معرفت) أن بمقدور الفقيه الاطّلاع على الملاك القطعي للحكم من دون أن يبين كيفية ذلك!! ولا أدري مع غياب العقل المصلحي في الفقه الشيعي طرق الوصول إلى الملاك.

على كل حال، تعدّ العناصر الثابتة أسس الأحكام الولائية الصادرة عن الحاكم الذي عليه الالتزام في أحكامه الداخلة ضمن العناصر المتحرّكة (الأحكام الولائية) بأدلّة التشريع العليا، مثل العدل والإحسان والوحدة والأخوة، وحفظ

الدولة ومصالح المسلمين، ومبدأ رفع الحرج والعسر، والتزام اليسر والسماحة، وغير ذلك، والظاهر أن مفهوم الأحكام الولائية، نشأ أول ما نشأ في أوساط الفقه السني ضمن ما يسمى بالسياسة الشرعية والأحكام السلطانية، ونجد بُعدها النظري في كتابات المقاصديين بدءاً «بالغياثي» للجويني، إلى كتابات القرافي وخاصة كتابه «الإحكام».

بيّد أن ما ذكر لا يجاري صراحة ما ذهب إليه عبد الوهاب الشعراني في كتابه الميزان، قال: إن للعلماء وضع الأحكام حيث شاؤوا بالاجتهاد بحكم الإرث للرسول ﷺ، فكما أن للشارع أن يبيح ما شاء لقوم، ويحرمه على قوم آخرين، فكذلك للعلماء أن يفعلوا مثل ذلك(١). وفي النص ما يبين اختمار نظرية ولاية الفقيه في الوسط السنّي باكراً كما أومأنا إليه في أكثر من مناسبة.

كما أن في النص أيضاً تجاوز لإشكالية أن الاجتهاد كاشف عن الحكم، أو منشىء له، حيث يظهر منه أن اجتهاد الحاكم منشىء للحكم، والأمر نفسه نجده فيما رواه الوسائل من أن الحاكم يرى طاعته من طاعة الله تعالى(٢). والفقيه ما كانت له هذه الصلاحية الخطيرة لو لم يوجد ما يسوغه في الشريعة نفسها من عوامل المرونة، وأهمّها على الإطلاق، فقدان الإطلاق الأزماني في كثيرٍ منها، مع ملاحظة ما يحدثه الزمان والمكان فيها، الأمر الذي منعه ابن حزم - كما سبق - وهي نتيجة طبيعية لاقتصار الفقه الظاهري على حجّية الظواهر فحسب، وقد صرّح ابن حزم بمنع تبدّل الأحكام بتبدل الأزمان(٣).

وإلى جانب فقدان الإطلاق الأزماني، يوجد غير القطعي كظاهرة تشريعية تعكس المرونة في الفقه الإسلامي، يضاف إليه الأخذ بالتقسيم الكلاسيكي لشخصية النبيّ ﷺ من كونه شخصاً طبيعياً، أو مبلغاً، أو حاكماً، وعلى حدّ

---

(١) الشعراني، الميزان ٧٥.
(٢) الوسائل ١٨/ ٩٣.
(٣) الإحكام ٥/ ٥٩٠.

تعبير القرافي في الإحكام، بين تصرف النبيّ في التبليغ، وبين تصرّفه في الإمامة والقضاء، أي بين المطلق أزمانياً، وبين غير المطلق، قال:

«... فإذا تقرّر الفرقُ بين آثار تصرُّفه بالإمامةِ والقضاءِ والفُتيا: فاعلم أنّ تصرُّفه عليه الصلاة والسلام ينقسمُ إلى أربعة أقسام:

قسمٌ اتفق العلماء على أنه تصرفٌ بالإمامة؛ كالإقطاع، وإقامةِ الحدود، وإرسال الجيوش، ونحوِها.

وقسمٌ اتفق العلماء على أنه تصرُّفٌ بالقضاء؛ كإلزام أداء الديون، وتسليمِ السِّلَع، ونقدِ الأثمان، وفسخِ الأنكحة، ونحو ذلك.

وقسمٌ اتفق العلماء على أنه تصرُّفٌ بالفتيا؛ كإبلاغِ الصلوات، وإقامتِها، وإقامةِ المناسك، ونحوها.

وقسمٌ وقع منه ﷺ متردِّداً بين هذه الأقسام، اختلف العلماءُ فيه على أيِّها يُحمل؟ وفيه مسائل»[1].

ونتيجتها، أن ما يصدر عنه بصفته مبلغاً يؤخذ به، بخلاف ما إذا كان حاكماً، أو قاضياً، فإن كل هذه الأحوال والعوامل وغيرها، توسع من مجال اجتهاد الحاكم والتي يمكن تعداد أهمّها على ضوء ما سبق على الشكل التالي:

١ - الأحكام الغير الثابتة بالنصوص.

٢ - الأحكام الثابتة بالنصوص، لكن القرائن تدلّ على أن تطبيقها غير ضروري، وغير أبدي.

٣ - إذا كانت الأحكام الثابتة إحدى الحلول، وليس كلّها.

٤ - عند الضرورة في إطار ضوابطها بصورة مؤقتة.

٥ - عندما تكوّن علة الحكم مجهولة.

---

(١) القرافي، الإحكام، سؤال رقم ٢٥ ص ١٠٩.

هذا، ويجدر التنبيه إلى أنه لا يعتبر حكم الحاكم، والحال كذلك، من مصادر التشريع، وحكمه لا يضيف شيئاً إلى الأحكام الإلٰهية، وإذا كانت أحكام الحاكم ملزمة؛ كأحكام الشريعة، إلا أنها ليست تشريعاً، وهي تعتمد في ثباتها وبقائها على بقاء المصلحة التي دعت إلى إيجادها، وهي قابلة للتغيير، فإقدام الولي الحاكم على تحريم الحلال، أو تحليل الحرام لا يعدّ تشريعاً، وإنما هو من باب حكومة بعضها على بعض، ولأجلها لا تعدّ فتوى الشيرازي أثناء ثورة التنباك عام (١٨٩٢م) تحريماً شرعياً، وإنما تضمّنت الإلزام لقيامها على حكومة حكم إلٰهي، يقضي بضرورة إطاعة ولي الأمر على أحكام إلٰهية أخرى، وعليه يجيز الإسلام للإمام تعطيل المباح، إذا دعت إلى ذلك مصلحة الأُمّة، ومن حق حكّام العدل بوصفهم أمراء المؤمنين، أن يطوّروا الأحكام بحسب تطوّر المجتمعات، وتطوّر مفهوم العدل، ونمط الحياة وفق أدلّة التشريع العليا، وقيام المجتهدين بذلك حاصل على نحو اللزوم لمسيس الحاجة للتغيّرات الطارئة في الزمان والمكان، كمّاً وكيفاً، مثل زيادة عدد السكّان، وزيادة الإنتاج، ودور المرأة، وانعكاس نتائج العلوم والاكتشافات على الجسم الحقوقي. إلى جانب تغيّر الاحتياجات الضرورية (عقود التأمين، بيع الكالىء بالكالىء)، والعوامل الجغرافية (قيل: إن بلوغ الفتاة في المناطق المتاخمة للقطب الشمالي عند سنّ العشرين)، وتغيّر منظومة القيم (الرقيق، دور المرأة. . .) لكن على الحكّام والعلماء والفقهاء وأهل الخبرة منهم أن يتوصّلوا إلى ذلك بمراعاة العوامل المؤدّية إلى تطوير الفقه نفسه بالتعاون مع رجال القانون، وأهمّها:

١ - استخدام أساليب جديدة ومنهجيات مبتكرة في التراث نفسه - وهو غني بهذه المنهجيات - للاجتهاد والاستنباط.

٢ - تحديد الموضوعات ومراعاة العصر.

٣ - تنشيط الفقه المقارن.

٤ - التخصّص في أبواب الفقه، .

٥ - حرية التعبير عن الآراء.

٦ - تبادل وجهات النظر، ندوات، نقاشات، لقاءات، مؤتمرات. . .

وبالرجوع إلى ما مضى آنفاً، نرى أن السلك الناظم لشبكة عوامل المرونة في الشريعة هو مراعاة المصالح المقصودة شرعاً، إن عدم مراعاة حيوية المصلحة في التشريع الصادر من الحاكم (الأحكام الولائية) يؤدّي إلى عقم الشريعة، ويؤدّي أيضاً إلى فقدان الحكم الشرعي نصاعته تحت ركام من العادات والتقاليد المستوحاة غالباً من خارج تعاليم الإسلام نتيجة انتكاس تاريخي حضاري، وهذا أمر لا يتسنّى للحاكم والمجتهد إلا بملاحظة الملاكات والعلل، وإذا استطاع المجتهد الوصول إلى مصلحة الحكم وعلّته الغائية، فبإمكانه العمل بعموم التعليل في الموارد المتشابهة، ولو أردنا بيان مسرد تاريخي بالأحكام الكوارثية التي ذكرت لكثير من موضوعات التشريع، والتي استنبطت مع تهميش المصالح المقصودة شرعاً، ومع عدام مراعاة ما يحدثه الزمان والمكان فيها لهالك العجب (راجع الرسائل العملية نموذجاً)، فمن مسلسل تعطيل بعض الأحكام الشرعية المهمّة عند الإمامية والشيعة عامّة مثل صلاة الجمعة، الزكاة وغيرها من الناحية العملية، إلى الكثير من الأحكام الفقهيّة المضحكة في المذاهب الأخرى والتي صارت موضوعاً للتندر والتفكّه، ندرك حجم الإصر والأغلال التي ينوء بها الفقه الإسلامي المعاصر.

وكنموذج، إليك ثبتاً تاريخياً بآراء الفقهاء الإمامية بشأن مصرف الخمس في زمن الغيبة:

- . . . فإن خشي إدراك المنية قبل ظهوره وصّى به إلى من يثق به في عقله وديانته، ليسلّمه إلى الإمام عليه السلام إن أدرك قيامه، وإلا وصّى به إلى من يقوم مقامه في الثقة والديانة، ثم على هذا الشرط إلى أن يظهر إمام الزمان عليه السلام. (المقنعة، ص ٢٨٦).

- دفع الخمس ليس واجباً زمن الغيبة. (المراسم) سلار بن مير العزيز، مطبوع في (الجوامع الفقهية، ص ٥٨٢)، وينقل صاحب الحدائق هذا الرأي عن المولى محمد باقر الخراساني في (الذخيرة)، ونقله الشيخ عبد الله بن

صالح البحراني، وقال: هذا القول مشهور بين الأخباريين. (الحدائق الناضرة، ج١٢، ص ٤٣٩).

- وبعضهم يوجب كنزه (كنز الخمس)، وتناول خبراً ورد: إن الأرض تظهر كنوزها عند ظهور القائم المهدي. (المقنعة، ص ٢٨٥). وأورده الشيخ الطوسي في (النهاية) عن بعض الأصحاب، (الجوامع الفقهية، ص ٣٠١).
- يصرف نصف الخمس على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل من الهاشميّين، ويدفع نصفه الآخر لشخص أمين أو يدفن، ليصل آخر الأمر إلى صاحب الزمان عليه السلام. (النهاية، الشيخ الطوسي، المطبوعة في الجوامع الفقهية، ص ٣٠١).
- نصف الخمس للهاشميين، ونصفه الآخر هو سهم الإمام ويجب صرفه على فقراء الشيعة. (الوسيلة، ابن حمزة، مطبوعة في الجوامع الفقهية، ص ٧١٨).
- سهم الإمام عليه السلام لا يجب دفعه زمن الغيبة، ويجب دفع سهم الهاشميين إليهم. (الحدائق الناضرة، ج١٢، ص ٤٦٣)، ينقل صاحب الحدائق هذا الرأي عن المحدّث الكاشاني، ونقله صاحب المدارك أيضاً. (مفتاح الشرائع)، المولى محمد حسن الفيض الكاشاني، تحقيق السيد مهدي رجائي، (ج١، ص ٢٩٩، مجمع الذخائر الإسلامية، قم).
- يجب دفع سهم الهاشميين إليهم، ودفع سهم الإمام إلى الإمام، فإن تعذّر صُرف على الهاشميين، فإن استغنوا أبيح للشيعة، (وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ٦، ص ٣٧٨).
- يصرف سهم الهاشميين عليهم، ويحفظ سهم الإمام ليسلّم إليه. (الكافي، أبو الصلاح الحلبي، تحقيق رضا استادي، ص ١٧٣، مدرسة أمير المؤمنين، أصفهان. (المهذب)، ابن البراج، ج ١، ص ١٨٠، الدار الإسلامية، قم. الحدائق الناضرة، ج ١٢، ص ٤٤٠).

- الخمس كله للسادات، (شرائع الإسلام، المحقق الحلي، ج ١، ص ١٨٤، دار الأضواء، بيروت. كشف الرموز، فاضل آبي، ج ١، ص ٢٧٢، الدار الإسلامية، قم).
- دفع خمس أرباح المكاسب ليس واجباً زمن الغيبة، وأما الأموال الأخرى، فنصفها للهاشميين ونصفها الآخر للإمام عليه السلام. (الحدائق الناضرة، ج ١٢، ص ٤٤٣، نقلًا عن منتقى الجمان، للشيخ جمال الدين الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني).
- الخمس واجب في كل شيء، ولم يبح حتى في المناكح والمساكن والمتاجر. (المحقق الحلي في مختلف الشيعة، الطبعة القديمة، ص ٢٠٥، الشيخ يوسف البحراني. الحدائق الناضرة، ج ١٢، ص ٤٤٣)، وقد نسب هذا القول إلى ابن جنيد الإسكافي.
- سهم الهاشميين (سواء كان واجباً أو مستحبّاً) يدفع إليهم، ويحفظ سهم الإمام حتى ظهوره (عج)، ويمكن للحاكم أن يصرف سهم الإمام على الهاشميين. (الحدائق الناضرة، ج ١٢، ص ٤٤٤. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المقدس الأردبيلي، ج ٤، ص ٣٤٩، الدار الإسلامية، قم).
- لا يجوز التصرّف بالأموال حتى يستخرج خمسها، والأخبار الواردة بالتحليل لا تشمل هذه الأموال. (الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١٢، ص ٤٤٤، نقلًا عن العلامة المجلسي).
- يدفع سهم الهاشميين لهم، ويكنز سهم الإمام، أو يدفع إلى أمين ويوصي هو أيضاً بدفعه إلى أمين حتى يصل إلى الإمام عليه السلام، أو يصرف على الهاشميين بإذن من الفقهاء في حال عدم كفاية سهمهم. (الحدائق، ج ١٢، ص ٤٤٤، نقلًا عن الدروس، الشهيد الأول).
- يخيّر المكلفون بثلاثة خيارات:

١ - أن يحفظوه جميعاً ويوصلوه إلى الإمام.

٢ - أن يدفعوا نصفه إلى الهاشميين ونصفه الآخر إلى الإمام.

٣ - أن يدفعوه كلّه إلى الهاشميين. (القواعد، للعلامة الحلي، ص ٦٢، دار الرضي، قم).

- يدفع سهم الهاشميين إليهم، ويتصدّق بسهم الإمام عنه. (جواهر الكلام، ج ١٦، ص ١٧٧، مصباح الفقيه، الحاج رضا الهمداني، ص ١٥٨).
- يدفع سهم الهاشميين إليهم، ويصرف سهم الإمام في الموارد التي يحرز بها رضا الإمام وقبوله. (كتاب الطهارة، الشيخ الأنصاري، ص ٥٥١).
- يدفع الخمس كحق واحد وضريبة حكومية إلى الولي والفقيه وحاكم المسلمين، ليصرف برأيه وتحت إشرافه في مصالح الإسلام والمسلمين، ويؤمّن منه معاش فقراء الهاشميين. (كتاب البيع، الإمام الخميني، دار إسماعيليان، قم، ج ٢، ص ٤٩٥. كتاب الخمس، الشيخ منتظري، ص ٢٦١).

ومع تجاوزنا لرأينا الذي ذكرناه في كتاب «شرح قانون المحاكم الشرعية اللبناني» حول الخمس، فإن بعض هذه الآراء ما كان ليصار إليها لو كان العقل الشيعي عقلاً تعليلياً ومصلحياً!! يدرك أن الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً، فمثلاً وصف الله تعالى المرأة بقوله: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨]، وهو وارد في مقام تعليل الحكم بعدم جواز تسنّم المرأة للقضاء أو الحكم، فيقتضي انتفاء التعليل انتفاء المنع!! وهكذا في جميع تفاصيل الشريعة، وهو المصطلح عليه بتحقيق المناط، وعليه حمل تصرف عمر في منع سهم المؤلّفة قلوبهم حيث اعتبر أن الأعيان فاقدة للوصف المطلوب، وهو ضرورة المؤالفة.

نعم، هو الرأي طريقاً إلى بناء الأحكام الحكومتية، لكنه ليس الرأي الذي يعني التشهي والاستنساب، بل الرأي الحاصل من إعمال العقل في مصادر الشريعة

وأصولها القائمة على القطع واليقين، بدل القول بالانسداد تمهيداً لإدخال كثير من الأدلّة الظنّية بغية الاستفادة منها في تطوير الفقه بزعمهم. وهذا النوع من الرأي هو المقصود بقول أمير المؤمنين عليه السلام: اضربوا بعض الرأي ببعض يتولّد منه الصواب، وقوله: امخضوا الرأي مخض السقاء ينتج سديد الرأي، وقوله: العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس(١).

ولذلك، تغيّر الحال في العصر الحالي مع ظهور الثورة الإسلامية المباركة في إيران بقيادة الإمام الخميني (رحمه الله)، فتطوّرت النظرة إلى الفقه ودوره في المجتمع، وإن كان قد سبقها بعض الومضات على هذا الصعيد، فنادى الشيخ محمد جواد مغنية - خلافاً للسائد - بوجوب الزكاة في العملة الورقية، كما هو الحال في الفقه السنّي(٢).

لكن في ظل القول بولاية الفقيه، بدأ الفقه يأخذ منحاً تطوّرياً صاعداً مبنياً على فقه المصالح والمقاصد، حتى أن جانبه العملي سبق بكثير جانبه التنظيري، كما هو ملموس من رصد حركة التقنين في الجمهورية الإسلامية، من دون أن يعني ذلك - حتى لا نقع في خطأ تاريخي - أن القول بولاية الفقيه يعني العمل بالمقاصد على أساس المصلحة، ولو نظرنا إلى القائلين بولاية الفقيه قبل السيد الخميني (رحمه الله) لوجدنا أنهم من حملة الفقه الكلاسيكي المجافي للقول بالمصالح المقصودة شرعاً بمعنى بناء الفقه عليها، كالمحقّق الكركي (ت ٩٤٠هـ) في رسالة صلاة الجمعة ورسالة قاطعة الحجاج، والشيخ أحمد النراقي في كتابه «عوائد الأيام»، وكذلك الشيخ المفيد، والطوسي، وابن البراج، وابن حمزة، وسلّار، والشهيدين الأول والثاني، وكاشف الغطاء، وميرفتاح، وصاحب مفتاح الكرامة، والمحقّق الأردبيلي، والسيد محمد بحر العلوم، والميرزا الكبير الشيرازي، والميرزا الثاني، وصاحب الجواهر، وأحمد رضا الهمداني،

---

(١) الحكيمي، الحياة ١/١٤٩ الخونساري، شرح غرر الحكم ٣/٢٧٦ تحف العقول ٢٦١.
(٢) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق ٢/٧٦.

والبروجردي، والشيخ مرتضى الحائري، والميلاني، والإمام الخميني[1].

وفي تطور لافت أيضاً نحو فقه المصلحة والمقاصد، جرت تعديلات مهمة على دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ولا سيما (المادة ١١٢) والتي تنصّ على إنشاء مجلس تشخيص مصلحة النظام، وقد كان لهذه المادة بعض التداعيات في المواد الأخرى، وهاك نصّها:

(١) المحقق الكركي، الرسائل ١/ ١٤٢، عوائد الأيام ١٨٧.
المقنعة، الشيخ المفيد، ص ٨٠٩ - ٨١٠، دار النشر الإسلامية.
النهاية، الشيخ الطوسي، ص ٣٠٠ - ٣٠٢، دار الكتاب العربي، بيروت. (سلسلة الينابيع الفقهية)، ج ٧، ص ١٠٦، كتاب الجهاد.
المراسم، سلاّر بن عبد العزيز الديلمي المطبوع ضمن (درر الجوامع الفقهية). الدروس، ص ١٦٥، الطبعة القديمة.
مسالك الإفهام، الشهيد الثاني، ج ١، ص ٤٨ - ٥٤، دار الهدى، قم.
كشف الغطاء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ص ٣٩٤، ٤٢٠، دار مهدوي، أصفهان.
العناوين، مير فتاح الحسيني المراغي، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.
مفتاح الكرامة، محمد جواد الحسيني العاملي، ج ١٠، ص ٢١، مؤسسة آل البيت، قم.
مجمع الفائدة والبرهان، المقدس الإردبيلي، ج ٤، كتاب الزكاة وكتاب الخمس، ص ٣٥٨.
بلغه الفقيه، الإمام الخميني، ص ١٠٥، دار (آزادي).
جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٩٥ - ٣٩٧، ج ٢٢، ص ١٥٦ - ١٥٩، ج ٤٠، ص ١٩، ج ١٦، ص ١٧٨، ج ١٥، ص ٤٢١ - ٤٢٢ و٥٤٠.
مصباح الفقيه، الحاج الآقا رضا الهمداني، كتاب الخمس، ص ١٦٠ - ١٦١.
البدر الزاهر، تقرير درس صلاة الجمعة والمسافر لآية الله البروجردي، المقرر آية الله المنتظري، ص ٥٢، مركز نشر (منظمة الإعلام الإسلامي)، وفي هذا الشأن يقول: «وبالجملة كون الفقيه العادل منصوباً لمثل تلك الأمور العامة المهمة التي يبتلي بها العامة مما لا إشكال فيه إجمالاً بعد ما بيناه ولا تحتاج إلى مقبولة ابن حنظلة، غاية الأمر كونها أيضاً من الشواهد».
(صلاة الجمعة)، آية الله الشيخ مرتضى الحائري، ص ١٥٤ - ١٥٥.
(محاضرات في فقه الإسلام)، آية الله الميلاني، ج ٤، ص ١٧٧. كتاب البيع، الإمام الخميني، ج ٢، ص ٤٨٨ - ٤٩٩.

«يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام - بأمر من القائد - لتشخيص المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور أن قرار مجلس الشورى الإسلامي يخالف موازين الشريعة أو الدستور - في حين لم يقبل مجلس الشورى الإسلامي رأي مجلس صيانة الدستور - بملاحظة مصلحة النظام.

وكذلك التشاور في الأُمور التي يوكلها القائد إليه وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور.

ويقوم القائد بتعيين الأعضاء الدائمين والمؤقتين لهذا المجمع.

أما المقرّرات التي تتعلّق بهذا المجمع، فتتمّ تهيئتها والمصادقة عليها من قبل أعضاء المجمع أنفسهم، وترفع إلى القائد لتتمّ الموافقة عليها».

وإذا كان الإسلام قد بلغ الغاية في التركيز على تفصيلات السلطة وفلسفة الدولة، لا على أصل مشروعيّتها وشكلها، فإن المستبد العادل كنظام سياسي ربما يكون أفضل من هذه الديمقراطيات المقنعة السائدة، وربما أيضاً يكون وجود مجلس تشخيص مصلحة النظام، تحديداً من غلواء هذا الاستبداد خشية تحوّله إلى ديكتاتورية بغيضة، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٤] بيان في أن علة التفرقة هو الاستبداد السياسي والفكري والاعتداد بالرأي، والاستبداد نفسه هو الذي صيّرنا الآن قبائل عصرية، فهنا قبيلة السلفيين، وهنا قبيلة الليبراليين، وهنا قبيلة العلمانيين، وهنا قبيلة المحافظين، وهناك قبيلة الإصلاحيين... فكيف نُوَفِّق مع ذلك في مواجهة العولمة الرديف للسيطرة على المناخات الفكرية والثقافية؟

على أي حال، يجب في الأحكام الولائية الالتفات إلى الأُمور التالية:

١ - اعتماد فقه الأولويات، وهو ليس جديداً في منظومة الفقه، ففي قولهم الأولى كذا، أوالأفضل والأحوط كذا، تعبير عنه، وكذلك في التعارض والتزاحم يقوم الترجيح فيه على مراعاة الأولى في فهم المجتهد.

٢ - الأخذ بنظرية الأحسنية في العمل بالنصوص كبديل على النحو الذي بيّناه في نظرية النسخ، وهو مبدأ ألزمت به الأمم السابقة؛ لقوله تعالى في شأن التوراة: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وتحديد الأحنسية موكول إلى خيار الأمّة وعلمائها ومجتهديها، وعن الرسول ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**»(١).

٣ - الأخذ بنظرية الكمون والبروز إلى جانب قانون الأحسنية، لأن العمل بهذه النظرية يجرّنا عنوة إلى ملامسة الواقع ومداومة الالتصاق به، وبالأصل هو الحال الطبيعية للفقه وآيات القرآن عند نزوله، كانت تلاحق الواقع، لذا كان نزوله تدريجياً.

ومن الواضح أيضاً، أن الأخذ بنظرية الكمون والبروز ينطوي على الاعتقاد بوجود الأحكام القطعية، وهي التي لا تتغيّر بتغيّر الأزمان، ولا بتغيُّر الناس؛ كالصلاة، والصيام، والحجّ، والجهاد، ومنظومة القيم والأخلاق ككل، ومبادىء العقيدة، وهي ما نطلق عليه اسم الشريعة، والتي هي أعمّ من الفقه لشمولها الفلسفة والكلام والأخلاق. . .

ونقول هنا: إن الدمج الذي اعتمده الفقهاء بين العبادات والمعاملات في شريعة واحدة، وإخضاعها لقواعد وأصول واحدة أعطى للشريعة الإسلامية في المعاملات صفة دينية ثابتة وغير قابلة للتغيير والتبديل مهما تغيّر المجتمع، وكان لهذا الخلط بين العبادات والمعاملات أن وقعت الشريعة في قالب من الجمود.

وكذلك يترتّب على القول بالكمون والبروز الاعتقاد بوجود الأحكام المترتّبة على العوائد التي تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، وهو ما نعبّر عنه بالفقه.

---

(١) الحاكم في المستدرك في كتاب معرفة الصحابة ٣/ ٧٨ وتتمته: وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيء، وقال: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. وقد مرّ الكلام فيه.

وبوجود عنصري الثابت والمتغيّر امتاز الفقه الإسلامي بوجود علم يبحث في أصول الفقه، وهي ظاهرة لا وجود لها في القوانين القديمة؛ لأن هذا العلم من العلوم البيانية التي تحتاج إلى نص مفتوح على الدلالات، وقد أدرك العرب التي كانت حياتهم القانونية متأثرة بشكل أو بآخر بالقوانين الفارسية والرومانية عمق التغيرات التي حدثت على شتى الصعد في الحياة العربية، وهنا نقول: إن عالمية الإسلام قد تتمّ من خلال الأنظمة المعرفية الراقية والمناهج العلمية الناجحة، وليس بالضرورة عن طريق الفتح كما حصل تاريخياً في أكثر من بلد.

هذا، ويجرنا القول بوجود عناصر ثابتة وعناصر متحرّكة إلى أن نقف تجاه الكم التراثي الفقهي موقفاً يقوم على ضرورة فهم الأحكام فهما تاريخياً، فحيث لم يحدد القرآن مثلاً الأعيان الزكوية، جاءت الممارسة الفقهية التاريخية لتحصرها في الأعيان المذكورة في كتب الفقه، والظاهر أنها تعينت آنذاك بعنوان أنها أعيان أساسية، وكذلك الحكم بنجاسة الكافر، والذي يبدو أنه كان مجهولاً في صدر الإسلام، ومثله حكم القتل لعلّة الارتداد، ومضمون التخيير بين الإيمان والكفر كما هو مفاد كثير من الآيات، يفيد أن الارتداد المسموح به منحصر في نطاق المشيئة الشخصية، أمّا إذا كان لارتداده انعكاس على مجتمع المسلمين من الإخلال بأمنهم، كان العقاب على هذه الآثار التي لم تعد بين المرتدّ وبين نفسه، فمفهوم الارتداد قديماً - على الظاهر - يساوق الخيانة والتعامل مع العدوّ، وعلى هذا القياس كثير من الأحكام.

وفي نفس الاتّجاه، يمكن إثارة التساؤلات التالية: هل ما ورد في القرآن من تحديدات للزّنا والسرقة وغير ذلك مجرد أشكال للعقوبة تتصل بالظروف التاريخية الخاصة، وليست مبادىء؟

وهل ما جاء في القرآن الكريم حول نصيب الذكر والأنثى في قوانين الميراث حدّدته المبرّرات التاريخية، أو أنها مقدرات مطلقة؟ ومعلوم أن ظروف المجتمع العربي كانت تجعل للرجل المسؤولية الكاملة بالإنفاق على شؤون البيت، أما وقد تغيّرت الظروف، وغدت المرأة تشارك الرجل في المسؤولية والإنفاق مع تطور

الرؤية إلى دور المرأة في المجتمع، فهل يعني ذلك لزوم تعديل نظام الإرث، وتالياً تخصيص الآية في الزمان، أو الخروج عن مدلولها للضرورة على نحو الضرورة الملجئة إلى أكل الميتة ولحم الخنزير مثلاً؟ وهل يمكن التعامل مع هذه القضايا وفق قانون الأحسنية في مقام الامتثال والعمل؟

وعلى صعيد آخر، تبرز إشكالية أخرى، تتمثّل في أن جوهر الموضوع كامن، لا فيما إذا كان المسلم يلتزم بأحكام الإسلام، وإنما يتّصل بكيفية تنفيذ هذا الالتزام اليوم في إطار سياسة واضحة تتجاوز السؤال القبيح السطحي، عمّا إذا كان الإسلام يتّفق مع التطوّر والتنمية السياسية، إلى السؤال عن الأحكام الشرعية اللازمة لها، والتي تشكّل بديلاً عن تنويعات اللحن المزدوج التي دأبت الحركات الإسلامية على الاحتجاج به للمناداة بالعودة إلى الإسلام، وقوامه التبرّم الذي لا يرتاح على التدهور الداخلي، وسلطان التدخّل الخارجي في قضايا العالم الإسلامي، إزاء هذه الإشكاليات وغيرها التي تتلخّص في أن أحكام الشريعة تتعارض في مبادئها تجاه قضايا اجتماعية وسياسية كثيرة؛ كالرقّ، والمرأة، ونظم الحكم، ووضع أهل الذمة مع القانون العلماني السائد في العالم، والواجب هنا البحث في المساحات الواسعة للنصوص، وإجراء الكسر والانكسار بينها وصولاً إلى ما يحقّق التوافق والمواءمة المرجوّة.

وهنا يمكن اللواذ بنظرية الزمان والمكان - كما مرّ بيانها - القائمة على مبدأ أن الأحكام تتغيّر مع تبدّل الموضوعات، وبالرجوع القهقرائي للنظرية على صعيد الممارسة السياسية في عصور الإسلام الأولى نجد حضورها الأول في الوسط السنّي في تصرّف عمر بن الخطاب بمنع سهم المؤلّفة قلوبهم، حيث يمكن أن يقال إن الحكم تغيّر لتغير موضوعه، أو أحد أوصاف الموضوع، سواء أكان ضرورياً أوحاجياً أو تحسينياً، أي ارتفع الموضوع (المؤلّفة قلوبهم) أو وصف الموضوع (حالة كون المسلمين في ضعف)، فهو من باب تغيّر الموضوع، أو بعض أحواله الذاتية، أو المصاحبة لموضوع آخر يمتّ بصلة إلى الحكم كحالة الضعف في المسلمين.

وكذلك القول في الامتناع عن تقسيم أرض مصر والسواد (العراق)(١)، حيث إن آية الخمس إذا كانت قطعية الصدور، فإنها ليست قطعية الدلالة؛ إذ لا يصدق الغنيمة إلا على المنقول؛ كالسلاح والرماح. أما الأرض، فيشكل شمولها للغنيمة، فمخالفة عمر حينئذ كانت لنصّ ظنّي الدلالة، وإذا قيل: إن هذا خلاف فعل النبيّ ﷺ في أرض خيبر حيث قسمها ووزعها على المسلمين، فإنه يقال: فعل النبيّ يدلّ على المشروعية لا الوجوب إلاّ بقرينة، هذا أولاً.

وثانياً: إن كثيراً من تصرفات الرسول، كانت له بوصفه ولياً، إذا كانت في حقل السياسة والاقتصاد والإدارة، أي هو تصرّف بوصف الإمامة لا بوصف التبليغ، فهو قرار سياسي روعيت فيه المصلحة المرعية في وقته، وهو بذلك يسنّ لأُمّته من بعده كيفية التصرّف بهذه الصفة، وأن ينتقوا من المواقف والقرارات ما هو أصلح لزمانهم وأعرافهم، فإذا صدف وخالفوا بعض مواقفه ﷺ الزمانية المؤقتة فهم بذلك يطبّقون المنهج ويتمثلون خطاه، وإن تباعدت الخطى، يضاف إليه أن النبيّ فتح مكة عنوةً، ولم يقسم أرضها، فعلم من ذلك جواز الأمرين.

والكلام نفسه في غيرها من المسائل، كعدم قطع يد السارق عام المجاعة، يضاف إليه إمكان القول بأن السارق هنا قد أخذ ما له فيه حق، وهو من موانع القطع.

على أن نقل بعض الأحكام من موضوع إلى آخر ظاهرة تشريعية معروفة في الأحكام الظنّية، بل إن المكلّف قد يوجب على نفسه ما هو مباح أصلاً بالنذر، أو بالشروع بالنافلة حيث يكون إكمالها واجب عند البعض ـ وقد مرّ ـ، وعلى هذا النسق فإن للحاكم سلطة على تغيير الأحكام مطلقاً رعاية للمصالح ودرءً للمفاسد، بما لا يتصادم مع أحكام الشرع القطعية، بل بأمر الله تعالى ونهيه، فإذا أمر بالمباح فإن وصف الإباحة قد زال وانقلب واجباً، فالحاكم بذلك مظهر للحكم لا منشىء له، تماماً كطوارىء الإباحة مثل الحرج، والمشقة، والضرورة، والنسخ إلى

(١) الأموال ٥٧، ٢٢٤، ٢٦٣، مسند أحمد ١/ ٢٧٦، أعلام الموقعين ٣/ ٢٤.

الأخف عند مَن يقول به، وكذلك الاستحسان، والعرف، وسدّ الذرائع حيث يتغير الحكم فيها أيضاً. وفي شرح الحموي على الأشباه لابن نجيم، قال المصنف في شرح الكنز ناقلاً عن أئمّتنا: طاعة الإمام في غير معصية واجبة، فلو الإمام أمر بصوم يوم وجب»، وهو يدلّ على مدى سلطة وليّ الأمر في تغيير الحكم من الإباحة إليها، على الأقل. وسيأتي عن السيد الخميني (رحمه الله) ما يفيد ذلك.

وذهب البعض إلى أن هذا التفصيل جارٍ في القطعيّات أيضاً إذا كانت في الأُمور الدنيوية، أي أن النصوص إذا ارتبطت بعلّة، يتغيّر حكمها مع تغيّر تلك العلّة، وكذا إذا أُنيطت الأحكام بالعوائد، وتبدّلت هذه العادة، فإن حكم النصّ القطعي صدوراً أو دلالة، يتبدّل أيضاً؛ لأنها تدور مع العلّة الغائية وجوداً وعدماً، فحيث تغيّرت يتغيّر الحكم.

ومهما يكن، فإن من أعظم مهام ولي الأمر الآن، تفعيل الشورى، وإذا كانت الممارسة التاريخية لنظام الشورى ذات صبغة أخلاقية ودينية أكثر منها دستورية إلزامية، فيمكن في العصر الحديث صياغة مبدأ الشورى صياغة تهمش الممارسة التاريخية، أو تتكامل معها مراعاةً للمصالح، بناء على التفرقة بين الدين والمعرفة الدينية، حيث إن الدين لا تناقض فيه، لا بين نصوصه مع بعضها البعض، ولا بين نصوصه وبين الواقع، بخلاف المعرفة الدينية التي تعدّ المناقضة من صفاتها اللازمة وخصائصها التي لا تنفكّ عنها، ولا سيما مع تطوّر المعارف البشرية، ورقي المدارك الإنسانية.

وقد نستظهر من آية الشورى الأمر بالاجتهاد الجماعي، روى الطبراني في الأوسط عن عليّ عليه السلام: قلت: يا رسول الله، إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره، ولا سنّة، كيف تأمرني؟ قال: «**تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأيك خاصة**»[1].

(١) تفسير المنار ٥/ ١٩٦، أعلام الموقعين ١/ ٦٥.

وفي هذا الاتجاه، سيجد ولي الأمر في السنّة مُعيناً ثراً وخصوبة، لتضمنها تدبيرات وأحكاماً تنظيمية وإدارية، مراعياً في ذلك الحيثيات المتعدّدة في شخصية النبيّ من كونه بشراً، أو رسولاً أو حاكماً، أو نبياً مبلغاً، مجافياً في كل ذلك، أو في أكثره، الاعتقاد بالإطلاق الأزماني والأحوالي للسنّة؛ لأنه نص نسبيّ، بخلاف النص القرآني كونه نصاً مطلقاً، وليس ببعيد، أن ما تضمّنته رواية سمرة بن جندب (حديث لا ضرر) كحكم تشريعي كلّي ينبغي استنزاف مكامنه في الحياة القانونية المعاصرة، وعلى حدّ تعبير الشيخ الأنصاري: لو بُني على العمل بعموم هذه القاعدة (لا ضرر) لحصل منه فقه جديد[١]. أقول: ليس ببعيد أن يكون الأمر بقلع النخلة حكماً ولائياً صادراً عن النبيّ بوصفه قائداً، أو حاكماً.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن التسليم الشيعي بالمنحى المقاصدي حديثاً، لا يعني التسليم بالمنهج السني فيه، وما زالت هناك محاولات لصياغة منهج مستقلّ للشيعة في هذا الإطار، وهنا يمكننا أن نعلن باطمئنان، أنه مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران انتهت القطيعة التاريخية للفقه الشيعي مع فقه المصالح المقصودة شرعاً، وبالتحديد بعد مطالبة الإمام الخميني (رحمه الله) قبل وفاته بشهرين بتعديل الدستور، وإنشاء مجلس تشخيص مصلحة النظام (مادة ١١٢) تاريخ (٦/٢/١٩٨٩م)، المؤلّف من اثنين وثلاثين عضواً بينهم الرؤساء الثلاثة، لكن هذه القطيعة لم ترفع إشكالية التمايز المنهجي والمعرفي للآخذ بالمصالح بين السنّة والشيعة.

وإذا كان هناك ما يبرّر إعراض العقلية الشيعية المضطهدة قبل الثورة عن فقه المصالح، فلا مبرّر له، وقد صار للشيعة دولة إسلامية، وللفقه الشيعي واقع اجتماعي، وسياسي، واقتصادي، يعرض فيه منتوجه في الفقه والقانون والاجتماع الديني والمدني، كان لا بدّ لهذا الفقه تحت ضغط هذا الاحتكاك المتواصل من إبداع فقهي جديد، وفي أصوله خاصة، وفي قواعده، جديد في موضوعه، جديد

(١) فرائد الأصول (الرسائل) للشيخ الأنصاري ٢/ ٥٣٧.

في إعادة الرؤية إلى الموضوعات الفقهية والتراثية، وأعتقد أن السيد الخميني (رحمه الله) أدرك هذه التغيرات وجليل أثرها في الجسم الفقهي الشيعي الموروث، هذه التغيّرات التي ينظم شتاتها، ويجمع متفرّقاتها البحث في دور الزمان والمكان في تغير الأحكام، صحيح أن هذه الدعوى من المقرّرات القديمة في الفقه السني وأصوله، لكن السيد الخميني، وهو الذي خبر الأصول والمباني الفقهية، أدرك أن هذه القواعد والمقرّرات يمكن أن تنتج، ويمكن أن تصير أكثر عمقاً وثراءً في الوسط الشيعي أكثر منه في الوسط السني، والبحث فيها يحوجك إلى إعادة النظر والبحث في القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، ونظرية المقاصد، ثم تجاوزها إلى مناهج أصولية أكثر عمقاً، وتتناسب مع خطورة هذا الصنف من الأحكام (الولائية) المتمثّلة في كونها مؤسسة على المصلحة، ولم ترد في نصوص الشارع صراحة، وفي أنها قد تقتضي في بعض الأحيان تعطيل الأحكام الأولية (تعطيل الحجّ من قبل الإمام الخميني رحمه الله).

ويمكن هنا الانتصار لدعوى الدكتور محمد سلام مدكور باعتماد الجهاز التشريعي للدولة على التلفيق على مستوى الدولة والمجتمع، ومنعه على المستوى الفردي؛ إذ بذلك توفّق الدولة بين المذاهب، وملاك المنع من التلفيق على مستوى الفرد الوقاية من وقوع المكلّف في هاوية تتبّع الرخص، لأنه ميل مع الهوى والتشهّي، وقد نهى المولى (عزّ وجلّ) عن اتّباع الهوى، وإن لم يكن في البيّن إحداث لقول ثالث.

وسيظهر من اعتماد التفيق المعتمد على المقارنة حتماً، أن مقولة «شاخت» لم تجانب الصواب، حين قال: إن مذاهب الخوارج والشيعة، لا تختلف عن مذاهب أهل السنّة الفقهية بأكثر مما تختلف هذه الأخيرة فيما بينها[١]. وأن التباين في الآراء بين المذاهب الإسلامية فيما يخصّ الأصول والفقه، ناشىء في أغلبه عن

---

(١) كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة محمد سراج ٢١٠ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى ١٩٩٢، بيروت.

الانغلاقية التي كرّستها ظروف تاريخية، لا فكرية، والقواسم المشتركة بينها فيما لو أُزيل هذا الحاجز، أكبر مما يتصوّر، لذا لا شيء يخشاه أتباع هذه المذاهب سوى الخوف بحدّ ذاته، وينبغي التغلّب على المخاوف والانتصار عليها؛ لأنها مخاوف ناجمة عن أننا نتذكر أكثر مما نفكّر. وقديماً انشغل الأصوليون في تفسير الظواهر التشريعية بأشكال مختلفة، وإنتاج المعرفة بالاجتهاد عبر استنزاف الطرق البيانية، والمطلوب الآن تعميق الظاهرة بإهمال الفروع، والانسحاب إلى المبادىء التشريعية العامّة؛ لقد كان الأمر فيما مضى، بذل الجهد في فهم الشريعة، والمطلوب الآن تغيير العالم بها، لأن الأحكام المستنبطة تاريخياً، وهو الكمّ الكبير الذي نطلق عليه اسم التراث، مهما عظمت، لا ندّعي أنها حل لكثير من مشكلات الواقع التي يتلمّس المجتمع العربي والإسلامي عامّة طريقة معها باتّجاه الخروج من مأزق الركود الحضاري.

المصلحة والأحكام الولائية:

عرفنا لحدّ الآن، أن أساس الأحكام الحكومتية الولائية هي المصلحة، وأن منطقة الفراغ فيها تسدّ بالمصالح المرسلة، وقد ذكرنا سابقاً، أن هذا النوع من المصالح مقصود شرعي، ومدلول عليه بالأدلّة العامّة، لذلك هي مصالح مقصودة، ووصف الإرسال إنما سيق متابعة، لا أكثر، وعليه فالمصالح علل للأحكام، سواء فسَّرنا العلة بالداعي، أو المعرّف، أو المؤثر، وإذا كانت عللاً للأحكام كان الثواب منوطاً بها، وإن وقعت المشقّة في تحصيلها، وما ورد من أن خير الأُمور أحمزها، أو أن العمل على قدر المشقّة، فعلى معنى أن المصلحة المترتّبة تفوق المشقّة الواقعة في طريقها، وعلى أن المشقّة وسيلة أخذت حكم المقصد مجازاً، كما ذهب إلى ما يشبه هذا البوطي في ضوابط المصلحة[١].

فمعيار الأحكام الحكومتية هي المصالح المعتبرة في منطقة الفراغ (العفو) التي يقوم فيها الولي أو الحاكم، أو أهل الشورى والحل والعقد بملئها، إن في

(١) البوطي، ضوابط المصلحة ٩١ مؤسسة الرسالة، طبعة سادسة، بيروت.

نطاق الفقه الفردي أو في نطاق الفقه الجماعي، بل إن الأحكام الحكومتية تتعدّى في بعض الأحيان الأحكام الأولية فضلاً عن الثانوية. وهل هذه الأحكام حينئذٍ شرعية؟ المهم أنها تشترك معها في جنس جامع وهو الإلزام، والدولة تضفي هذا الإلزام كطابع على أحكامها وقوانينها، على أنه ينبغي عدّها أحكاماً شرعية أيضاً؛ لأن كشف المصلحة الواقعية دليل على ثبوت الحكم، وهذا الكشف قد يكون من خلال العرف، أو العقل النظري أو العملي، ولا سيما في مستحدث المسائل، كالاستنساخ. ومن هنا صرّح الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني: بأن عدداً لا يُستهان به من التشريعات بات يقوم اليوم في إيران على المصلحة، على الرغم من أن هناك حساسية إزاء القول بأن كشف المصلحة الواقعية دليل على ثبوت الحكم في الفقه الشيعي، لحصره الدليل على الأحكام الشرعية في الطرق والأمارات المعتبرة.

لكن يستشف من بعض الآيات العديدة الواردة في ذمّ من يحلّلون ويحرمون، أو يقولون هذا حلال وهذا حرام، أو يكتبون الكتاب بأيديهم، ثم يقولون هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، أن مفاد هذه النصوص تقف مانعاً من وصف الأحكام الحكومتية القائمة على اعتبار المصلحة المتغيّرة بالشرعية، إلا أنه قد سبق أن المصلحة مما قامت الأدلّة الشرعية المتضافرة على اعتبارها بالعموم، وهو ما يمكن أن يصحح النسبة، وبذلك يمكن المغامرة بأنها من الأحكام الأولية أيضاً، أو ينبغي أن تكون كذلك.

وقد سبق واحتدم النقاش في الجمهورية الإسلامية في إيران حول أن الدولة هل تستطيع الإلزام بمفاد قوانينها في مقابل استفادة المواطنين من خدماتها على نحو الشرطية؟ بين مجلس صيانة الدستور ومجلس شورى الدولة، وقد عرض الأمر على الإمام الخميني (رحمه الله)، فجاء جوابه: إنه يمكن للحكومة أن تضع هذه الإلزامات بشرط أو بدون شرط[١].

(١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة عدد ٨ صفحة ٨٣.

نعم، لا تحمل الأحكام الحكومتية صفة الدوام والديمومة لارتباطها بالمصلحة التي تكون عادة متغيّرة، ولذلك هي تمثل العنصر المتحرك والمتغيّر في الفقه، بينما تمثل الأحكام الأولية والثانوية العنصر الثابت، وعليه تكون المعادلة على النحو التالي: الأحكام الثابتة تساوي الشريعة، بينما الأحكام المتغيّرة تساوي الفقه والفتاوى، والجميع مع اشتراكه في المصلحة، إلا أن هذا المشترك ثابت في الأحكام الأولية والثانوية متحرك ومتغيّر في الأحكام الحكومتية، الثابت يمثل المنهاج، والمتحرّك يمثل الشرعة.

هذا، وإدراك المصلحة بواسطة العقل، لا بتعريف الشارع إياها عيناً، موجب لإنشاء حكم على وفقها، إلا أن السائد في العقل الفقهي الإسلامي مع ملاحظة تطوّره التاريخي الاستهجان من أن يقال: إن الله تعالى جعل لأحد أن ينشىء حكماً على العباد؛ لأنه لا ينشىء الأحكام إلا الله تعالى.

وقد عبّر عن هذه العقلية الإمام القرافي (ت ٦٨٤هـ) في كتابه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام، ونوّه به في الفرق السادس والثلاثين بعد المائة من كتاب الفروق، وقد مثل له بالنذر الجاعل المندوب واجباً، أو بالتعليق بالطلاق الجاعل ما ليس سبباً فيه كذلك، ومثله العتق والحجّ وغيرهما، ثم جعل من كل ذلك باباً للاستدلال بالأولويّة، قال:

وإذا تقرّر أن الله تعالى جعل لكلِّ مكلّف - وإن كان عاميّاً جاهلاً - الإنشاء في الشريعة لغير ضرورة، فأولى أن يَجعل الإنشاء للحُكّام مع علمهم وجلالتهم لضرورة دَرْء العِناد، ودفع الفساد، وإخماد النائرة، وإبطال الخصومة. فهذان بابان مُؤنسان بل بطريق الأَوْلى كما ظهر لك.

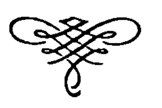
وأما الدليل على ذلك فهو الإجماع من الأئمّة قاطبةً أن حكم الله تعالى ما حكم به الحاكم في مسائل الاجتهاد كما تقدم، وأنّ ذلك الحكم يجبُ اتباعُه على جميع الأُمّة، ويحرمُ على كل أحدٍ نَقْضُه. وهذا شيء نشأ بعد حُكم الحاكم لا قبلَه؛ لأنّ الواقعة كانت قبل هذا قابلةً لجميع الأقوال، ولأنواع النقوض

والمخالفات. ولا نعني بالإنشاء إلا هذا القدر، فقد وَضَح ذلك وبان.

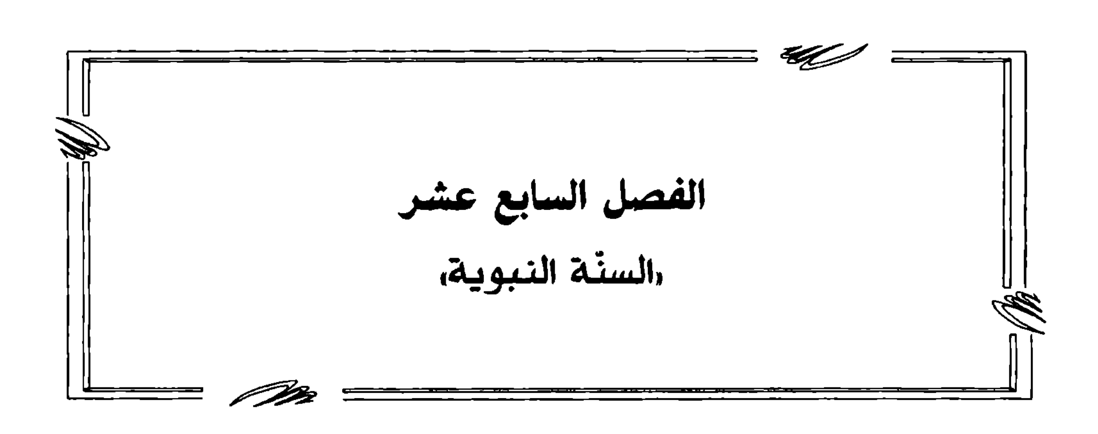
وفي موقع آخر يدلّك على أن المصلحة المدركة عقلاً من قبل الحاكم هي المعتمدة في تصرّفه، قال:

وظهر حينئذٍ أنّ القضاء يعتمد الحِجاج، والفُتيا تعتمد الأدلّة، وأنّ تصرف الإمامة الزائد على هذين يعتمدُ المصلحة الراجحة أو الخالصة في حقّ الأُمّة، وهي غير الحجّة والأدلّة.

وظهر أن الإمامة جزؤها القضاء والفُتيا، ولهذا اشتُرِط فيها من الشروط ما لم يُشترط في القُضاة والمفتين، من كونه قُرشياً، عارفاً بتدبير المصالح وسياسة الخلق، إلى غير ذلك مما نصَّ عليه العلماء في الإمامة شرطاً وكمالا(١).



(١) القرافي، الإحكام ٥٦ ط حلب.



الفصل السابع عشر

«السنّة النبوية»

السنة في اللغة والاصطلاح:

ذكر اللغويون للسنة معانٍ، منها: السيرة، والطريقة، والدوام، والعادة، وغير ذلك مما يمكن الاطّلاع عليه بالرجوع إلى اللّسان، والمخصص، والمقاييس وغيرها، وليس بمهم.

ثم جرى على المادة النقل الشرعي والفقهي، فوردت بمعنى المندوب والمستحبّ، والتطوّع، والنافلة، والمرغب فيه عند فقهاء الشافعية، وعرّفت عند جمهور الفقهاء بتعاريف عديدة، مثل قولهم: السنة ما يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه، ويقسمونها إلى سنة هدى، وسنة زوائد، الأول ما أوجب تركه اللّوم والعتاب، والثانية ما لا بأس بتركه كصلاة العيد وتطويل القراءة، وعرفت السنة أيضاً: بأنها ما واظب النبيّ على فعله مع ترك ما بلا عذر، أو هي ما أثر عن النبيّ من أقوال وأفعال وتقريرات وصفات أخلاقية سواء أثبتت حكماً شرعياً أم لا[1]، وليس بمهم أيضاً!!!

وإنما المهم فيما نحن فيه، هو بيان معنى السنّة في اصطلاح أصول الفقه

---

(١) راجع نيل الأوطار ٣/ ٣٥٢، كشف الأسرار ٢/ ٣١٠، التحرير للكمال، وشرح المنهاج للأسنوي، وتقي الدين السبكي، شرح مسلم الثبوت.

حيث اعتبرت فيه السنّة أصلاً ومصدراً من مصادر استنباط الحكم الشرعي، ودليلاً على أحكام الشرع يلي الكتاب في الرتبة، أو في مرتبته عند البعض، أو مقدَّمة عليه، قالوا: السنة قاضية على الكتاب، ولم يجىء القرآن قاضياً على السنّة، والكلام منسوب للأوزاعي[١]، كما نسب إلى غيره، ومما يجب أن يعرف هنا أنه لم تكن السنة مرادفة للحديث في القرنين الأولين للهجرة، وإنما كانت أعمّ في مدلولها عند الفقهاء، بحيث شملت أقوال الرسول وأفعاله وإقراره والتشريعات المستنبطة من كل ذلك. قال ابن عيينة: «لا تسمعوا من «بقية» في سنة واسمعوا منه ما كان في ثواب وغيره، يعني لجواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال»، وعلى هذا كان الفقهاء يفرّقون بين علماء السنّة وعلماء الحديث، حتى أن عبد الرحمن بن مهدي قال: «سفيان الثوري إمام في الحديث وليس بإمام في السنّة، والأوزاعي إمام في السنة وليس بإمام في الحديث، ومالك بن أنس إمام فيهما جميعاً». وقال في موضع آخر: «كان الأوزاعي والفزاري إمامين في السنة، وإذا رأيت شامياً يحب الأوزاعي وأبا إسحٰق الفزاري فهو صاحب سنة». وقد كان الأئمّة يجعلون للسنّة مكانة هامّة بعد القرآن الكريم لأنها مفسّرة له، حتى جعلها بعضهم قاضية على القرآن، قال يحيى بن أبي كثير: «السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب قاضياً على السنة». وإيراد حديث ابن أبي كثير - وهو إمام اليمامة - هام الدلالة هنا لصلته القوية بالشاميين، فقد تتلمذ على يديه إمام الشام الأوزاعي، كما روى هو عن تلميذه بعض الأحاديث، وقد أثر قوله في بعض الشاميين كمكحول مثلاً، فإنه قال: «القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن».

وأنكر الإمام أحمد هذا الاتجاه معتبراً أن وظيفة السنة عنده تبيين القرآن وتفسيره[٢]، والظاهر المتفق عليه أن السنّة هي: قول الرسول أو فعله، أو تقريره، ومنه يفهم أن السنّة لا تكون إلا في الأعمال، فلا يقال للمسائل العقائدية سنّة، وهو

(١) الهرري، ذم الكلام ٧٤.
(٢) خليل الزرو، الحياة العلمية في الشام ٥٩، الفكر السامي ١/ ١٠٥.

ما كان عليه الأمر زمن النصّ حيث تعني السنة العملية، أو الطريقة العملية[١]، وهي نقطة تاريخية مهمة سنعود إليها لاحقاً.

على أيِّ حال، هذا هو التعريف المشهور الشائع بينهم، وهو خيرة العضد من الشافعية في شرحه على مختصر ابن الحاجب، لكنه زاد قيداً، وهو أن لا يكون الصادر قرآناً[٢]، لكنه مستدرك، إن لم يؤوَّل الصدور في قوله: هو ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير، بمعنى الظهور والإنشاء، ليشمل الحديث القدسي، وإن قلنا: إن الصادر لفظه لا معناه، والتعبير بالرسول أخرج ما صدر منه قبل البعثة، وما صدر عن غيره من الرسل قبله، خرج بحرف الجرّ.

وذهب الشاطبي في الموافقات، وبعض متأخّري الأحناف إلى إدخال أقوال الصحابة وأفعالهم فيها، فزادوا في التعريف ما يدلّ عليه، لكن الغيرية واضحة، وإن قلنا: إن أفعالهم حجّة، فلا ملازمة، ومن هؤلاء: الكمال، وابن أمير الحاج قالا: السنّة هي: الطريقة الدينية منه ﷺ أو الخلفاء الراشدين أو بعضهم التي يطالب المكلف بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب[٣]. وفي كتاب تقييد العلم: «هلم نكتب أقوال الصحابة فإنها سنة، قلت: لا . . .» ويتّضح من هذا الموضوع أن المتأخّرين أعطوا قيمة لقول الصحابة أكثر مما أعطوها هم لأنفسهم، ومع انتصار الأشاعرة والسلفية وهزيمة المعتزلة زمن المتوكّل، تمَّ وضع الصحابة خارج التاريخ وفوقه. . . وولدت مصطلحات مثل الإجماع، وتمّ أيضاً وضع الأحاديث واختلاقها من قبل الوضّاع وأصحاب المصالح والأهواء ووعّاظ السوء، وتصالح المثقف والعلم مع السلطة، وتمّ مصادرة العقل تحت شعار الزندقة والردّة ومعايير أخرى ما زالت باقية حتى يومنا هذا.

---

(١) أبو رية، أضواء على السنة المحمدية ٦٦.
(٢) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٢.
(٣) التقرير ٢/ ١٤٨ عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة ٥٦، ٦٩، ٧٠، الحياة العلمية ٦٠، الموافقات ٤/ ٤.

مع التنبيه إلى أن القول بحجّية الصحابي أمر مختلف فيه، ومحلّه الصحابي الذي آمن برسول الله ﷺ قبل فتح الحديبية وغزا غزوة أو أكثر، واشتهر بالفقه والفتوى، وتوافرت لديه الملكة الفقهية، يضاف إليه، أن يكون قوله صادراً عن رأيه واجتهاده فيما يدرك بالعقل والاجتهاد، لا مطلق الصحابي. وذهب علماء الإمامية إلى نظير هذه الخطوة، فاعتبروا ما صدر عن الأئمّة الإثني عشر من السنّة، فكان التعريف عندهم أن السنّة: هي قول المعصوم وفعله وتقريره.

ثم وقع النزاع في أن السنة هل كلها وحي من الله تعالى، أو أن بعضها كذلك وبعضها اجتهاد؟ ذهب الإمامية إلى الأول لعلّة العصمة، وكذلك كثير من السنّة، وإلى الثاني جمهور السنّة مع اتّفاق الكلّ على دلالة السنّة بأيّ معنى أخذت على اللزوم والحجّية.

وكيف كان، فإن اعتبار السنّة دليلاً على الحكم الشرعي يتوقف على إثبات حجّيتها، وقبل الخوض في هذا المضمار، ينبغي تحقيق صدور السنة أولاً على أي نحو من الأنحاء، وهو أمر في غاية الصعوبة؛ لانعدام التواتر اللفظي فيها، وإن ادّعاه البعض، وندرة التواتر المعنوي والإجمالي (الجنس البعيد)، وعليه فأكثر السنّة أخبار آحاد[١].

ثمّ هذا المجموع الذي يسمى السنة ليس موضوعاً للنزاع لعدم تحقّق موضوعه، إذ فسرناها بنفس قول المعصوم، أو الرسول، أو الصحابي معه، أو فعله أو تقريره، بحيث لا يشمل الحاكي عنها، وهو ما بين أيدينا، ويعني ذلك أن لا طريق لنا إلى إثبات الصدور عن المعصوم ولو ظنّاً فضلاً عن العلم، وبالتالي فلا حجّية لما بين أيدينا من الروايات، ولا سيّما مع ملاحظة الظروف التاريخية المحيطة بعملية التدوين عامّة، وتدوين الحديث خاصة في صدر الإسلام؛ إذ من المعلوم أن المجامع الحديثية تمّ تدوينها في القرن الثالث للهجرة عند المذاهب السنّية، وفي القرن الرابع عند الشيعة، يضاف إليه أن النعرات المذهبية والسياسية

---

(١) الاعتصام ١/ ١٣٠، أضواء على السنة ٢٧٩.

وكثيراً من الظروف الاجتماعية أسهمت إسهاماً كبيراً في تضخيم هذه المجامع واضطراد أسباب الوضع، وسيأتي تفصيل كل ذلك.

إذاً، ما بين أيدينا أخبار آحاد هي كل الفقه - لا أقول الشريعة - قائم عليها، لذا وصفت الأحكام فيه بالظاهرية، فالكلام في حجية السنة إذاً يكون في جهتين، الأولى: في حجية نفس السنّة، والثانية: في حجية الأخبار الحاكية عنها، ومن ينكر السنّة بالمعنى الثاني، لا يلزم منه إنكار السنّة بالمعنى الأول؛ لأن الكلام في ثبوت الأخبار لا في حجّيتها، أي في الصغرى لا في الكبرى. نعم، نعلم علماً إجمالياً بوجود أحاديث صدرت عن النبيّ فيما وصل إلينا، كما سيأتي[1].

ثم السنة بالنسبة إلى القرآن، تارة تكون مؤكّدة لما جاء فيه من أحكام، وطوراً تكون مفسّرة ومبينة لها، وأخرى تفيد حكماً مستقلاً ليس موجوداً فيه، وهذا القسم الأخير محل خلاف في حجّيته، وأنكره الشاطبي ذهاباً منه إلى أن السنة لا تكون إلا مفسّرة ومبينة للكتاب وتليه في الحجية. وعلى هذا الرأي أبو الحكم بن برّجان (ت ٦٢٧هـ) نقل عنه الإمام بدر الدين الزركشي في البرهان قوله في كتابه المسمى بالإرشاد: ما قال النبيّ ﷺ من شيء فهو في القرآن وفيه أصله، قرُب أو بَعُد، فهمه من فهمه، وعمه عنه من عمه[2].

والكلام هنافي القسم الأخير منها؛ إذ لا مشكلة مع هذا الكمّ الكبير من الروايات المؤكّدة لما جاء في القرآن؛ لأنها لا تخرج عن شبكاته الدلالية إذا ما تعرّضت للنقد الداخلي. أمّا القسم الثاني، وهو المفسّر لما جاء فيه، فيؤخذ به من باب انسداد باب العلم والعلمي (دليل الانسداد الصغير) لإثبات حجية الظنّ في خصوصها، وبذلك ينحصر الكلام في القسم الأخير، وهو القسم الذي يفيد أحكاماً مستقلة ليست في القرآن، وكما قلنا ينحصر في خبر الواحد، وهو كل دليل

(١) راجع البغدادي، أصول الدين ١١ - ٢٠ الفرق بين الفرق ١٢٤، حجية السنة ٢٦٧.
(٢) أعلام الموقعين ٢/ ٢٢٠، الفكر السامي ١/ ١٠٤ الشافعي، الرسالة٩١، جماع العلم مطبوع في الجزء السابع من كتابه الأم، بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٢٩.

ظنّي على الحكم، وهو مستند الروايات المفسّرة أيضاً، وعددها لا يرقى لأكثر من خمسمائة خبر، ينبغي البحث لاحقاً في أنها هل تتعارض مع المقاصد الكلّية أو لا؟، وربما أدانا النظر إلى موافقتها للمقاصد، أو عدم تعارضها معها على الأقل(١).

هذا، ويمكن أن يرد على من يعتقد بأن السنة مفسّرة وشارحة فحسب؛ كالشاطبي: بأن السنّة إذا كانت بياناً للقرآن بالتقييد والتخصيص... كانت في قوة تشريع جديد؛ لأن الآية المشروحة والمبينَّة حينئذٍ مجرد واسطة للعبور إلى المعنى المفاد من الحديث المبيِّن للمراد بترجيح أحد معاني محتملات النص؛ لأن السنّة الشارحة مثلها مثل المذكرة التفسيرية للدستور، أو كالقوانين التي تعبّر عن المبادىء العامة التي يتضمّنها الدستور في الأنظمة المعاصرة.

ثم إن السنة بمعنى نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، مما لا ينبغي الشكّ في حجّيتها، وذلك للآيات الكثيرة الآمرة باتّباع النبيّ ﷺ والطاعة له، والرد عليه، وغير ذلك.

كقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨]، وقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَمَا كَانُوٓا۟ أَوْلِيَآءَهُۥٓ ۚ إِنْ أَوْلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٣٤]، وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]، والمعاند مكابر بل كافر، وهنا يجب ملاحظة التساؤلات التالية:

---

(١) ذم الكلام ٧٥، الموافقات ٣/ ٢١، ٤٣ السباعي، السنة في التشريع الإسلامي.

الأول: لماذا تكفل الله سبحانه وتعالى حفظ القرآن بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾، ولو كانت السنّة حجة ودليلاً مثل القرآن، لتكفل الله بحفظها أيضاً. وهذا الإشكال لا يردّ على من يقول إن السنة أحكام تدبيرية وتطبيقية زمانية.

الثاني: إنها لو كانت حجّة كالقرآن أو دونه في الرتبة؛ لأمر النبيّ ﷺ بكتابتها، ولاعتراها الجمع والتدوين، كما كان الأمر مع القرآن؛ لأن الكتابة والجمع والتدوين من مستتبعات الحجية التي تستدعي الاهتمام بها، والعناية بحفظها، لكن ذلك لم يحصل بل حصل عكسه، فإن النبيّ ﷺ لم يقتصر على عدم كتابتها، بل نهى عنها، وأمر بمحو ما كتب منها، ودام الأمر إلى بداية عصر التدوين، وقد شاب هذه الفترة المنع عن التحديث أيضاً، وعلى وجه التحديد زمن عمر، وحكايته مع أبي هريرة وأبي الدرداء مشهورة، حتى أنه ألقى عبد الله بن مسعود وأبا الدرداء وأبا مسعود الأنصاري في السجن بتهمة الإكثار من الرواية، وجاء في سنن ابن ماجة أن عمر حينما أراد أن يرسل قرظة بن كعب في مهمة إلى العراق قال له: إنكم تأتون أهل قرية لهم دويّ بالقرآن كدويِّ النحل فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم، جرِّدوا القرآن، وأقلّوا الرواية عن رسول الله ﷺ...

وعن أبي هريرة: ما كنا نستطيع أن نقول قال رسول الله حتى قُبِض عمر.

وبرز إلى جانب المنع من التحديث ظاهرة إتلاف الكتب، فقد أحرق أبو بكر كتاباً كان قد جمع فيه ثمانين رواية سمعها من رسول الله ﷺ، ورووا: من كتب عني حديثاً سوى القرآن فليُمحه.

وذكر ابن سعد أن عمر أمر بأحاديث الرسول المدوّنة أن تُجمع وتُحرق[1].

صحيح أن الكتابة ليست من لوازم الحجية، وكذلك القطع بالثبوت، إلا أن

---

(١) مجمع الزوائد ١/ ١٤٩، سنن ابن ماجه ١/ ١٦، تاريخ ابن كثير ٨/ ١٠٧، تدريب الراوي ٢/ ٦٧، تذكرة الحفاظ ١/ ٥ مقدمة صحيح الدارمي ٤٢ طبقات ابن سعد ٥/ ١٤٠، البداية والنهاية ٢/ ١٣٢، تفسير ابن القيم ٢٨٨، تاريخ دمشق ١٣/ ٤٧٦.

ذلك إجراء صير إليه في الفروع بعد فقدان التثبّت بطريق الكتابة، وبالتالي فقدان القطع بالثبوت، والأنكى أنه إلى جانب الأخبار التي تفيد النهي عن التدوين والكتابة للروايات والأحاديث، توجد مجموعة أخرى من الروايات تأمر به وتشجّع عليه، وقد تكلّف كثير من العلماء الجمع بين الروايات الآمرة والروايات الناهية بجملة اعتبارات، كالزمان والمكان والجهة والشخص، فمما قيل: إن النهي صدر زمن النزول والأمر صدر بعده، أو أن النهي كان على كتابة ما كتب عليه القرآن، والأمر على غيره، أو أن النهي كان لمن لا يؤمن عليه من النسيان والأمر لغيره، أو أن الأمر ناسخ للنهي وغير ذلك من التمحلات التي تندفع لأدنى نظر، ومنها ما ذكره الشيخ مصطفى السباعي من أن السنّة لم تدوّن في عهد الرسول وبعد وفاته مباشرة؛ لأنها أحاديث تفوق الحصر، ويعسر كتابتها[1]. علماً أن الروايات التي تعطي أحكاماً مستقلّة، وليست في القرآن قرابة خمسمائة حديثاً.

أما دعوى النسخ، فيندفع بأن النهي عن الكتابة متأخّر عن الأمر بها بدليل امتداده إلى عصر التدوين، على أن بعض الصحابة لم يمتنع عن الكتابة واحتفظ بشيء، وأن بعضها أحرق بعد وفاة النبيّ ﷺ، كما سيأتي.

وإذا افترضنا أن موانع حالت دون الكتابة والتدوين زمن الرسول ﷺ، فلماذا لم ينشىء الإمام عليّ عليه السلام فريقاً يقوم بهذه المهمة زمن خلافته، بل لماذا لم يقم بذلك أحد من أئمّة الإمامية في القرن الأول وشطراً من القرن الثاني، وفي مقابل ذلك توجد روايات تفيد أن بعض الصحابة كانوا يكتبون الحديث.

وسلك البعض مسلكاً آخر لحلّ هذه الإشكالات، وذلك بالتفريق والتمييز بين مصطلحي الكتابة والتدوين في التراث الإسلامي بادّعاء أن الكتابة بدأت زمن الرسول. أما التدوين، فقد بدأ أوائل القرن الثاني، وعليه تحمل نصوص كثيرة، كقول مالك في أبي الوليد بن جريج (ت ١٥٠هـ): كان من أوعية العلم، وهو وابن

---

(١) معالم السنن ٤/ ١٨٤، صبحي الصالح، علم الحديث ومصطلحاته ٢٠، تقييد العلم ٣٢، السنة في التشريع الإسلامي ٥٩.

عروبة أوّل من صنف الكتب، وجاء في ترجمة ابن أبي عروبة (ت ١٥٦هـ)، وهو أوّل من صنف الأبواب في البصرة[١].

تاريخ السنة قبل التدوين:

لا ينبغي التنازع في أن السنة كمادة لغوية لها جملة معانٍ مشتركة شائعة الاستعمال في الجاهلية، والأمر نفسه فيما يخصّ طريقة النبيّ وسيرته في أقواله وأفعاله وتقريراته، مما يمكن أن يتصيّد منها قواعد ومبادىء أخلاقية واجتماعية وسياسية وسبلاً إجرائية، وبالجملة أحكاماً وسلوكاً لا يتضمّن أي إلزام، أو قد يتضمّن، لكن هل للسنة بمعنى الإلزام وجود ومكانة في التشريع في العصر الإسلامي الأوّل؟ هنا ينبغي مراعاة الحيثيات في شخصية النبيّ ﷺ، فنقسم ما ورد إلى مجموعات، فما ورد مفسّراً للقرآن من بيان مجمله، وبيان كيفيّة أداء الأمر أخذ به للانسداد، كما قلنا؛ إذ لا تعرف هذه الأُمور إلا منه، وكذلك ما ورد مؤكّداً. أما ما ورد مبيناً لحكم جديد ومستقل، فيمكن أن يقال فيما يخص الشرائع والواجبات العملية وأحكام السلوك الواردة في مجال العلاقات العامّة، وسلوك الفرد في اللّباس والمأكل والمشرب، والنكاح، والنظافة، والعلاقة مع الزوجة، والجار، والرحم، وطرق الحرب ومواجهة الكفار، وبالجملة طرق الدعوة والتبليغ، وكذلك الشعائر العملية؛ كالحج والصلاة والصوم وغير ذلك، أنه لا حاجة فيها إلى الروايات. أما الشعائر العبادية، فلم ينقطع المسلمون عنها فترة من الزمن حتى يحتاجوا معها إلى نصوص، وإلى أهل الحديث ليبيّنوها، فهي قد وصلت إلينا بالتواتر العملي، أما غير الشعائر العبادية مما يخضع لتطوّر الزمن والأحوال والعادات، فإن أحكامها تتغيّر تباعاً، وأهل السنّة يقولون فيها إن أمرها موكول إلى الناس والزمان، ويستشهدون لذلك بحديث تأبير النخل المشهور وفيه قول الرسول ﷺ: **«أنتم أعلم بأمور دنياكم»**، وفهم هذه الحيثيات والأقسام توطئة للقول، إن المسلمين في عصر النبوّة، وشطر كبير ربما يمتدّ إلى بداية عصر

---

(١) تذكرة الحفاظ ١/ ١٦٠ - ١٦٧.

التدوين بداية القرن الثاني أواخر العصر الأُموي، لم يكونوا على الظاهر يفهمون من الآيات الداعية إلى اتّباع الرسول والطاعة له والردّ إليه، وغير ذلك أمراً مغايراً لما جاء في القرآن من أحكام، وهو ما يعني أن الحديث قد تمّ تدوينه وجمعه بلا سند شرعي (خاصة مع ملاحظة سيرة الأئمّة وسلوكهم تجاه الحديث)، وبناءً على أهداف سياسية، وأن ما لا سند له من القرآن هو مجرد تعاليم مزيّفة منسوبة إلى النبيّ ﷺ.

فالآيات الدالّة على لزوم اتباع الرسول والاقتداء به فاقدة للإطلاق الأزماني، وحينئذ تكون مجرد إرشادات وسجل حوادث تاريخية خاصّة بالعصر الذي سيقت فيه كأي سرد تاريخي يمكن أن يستفاد منه، وهي تعاليم ملزمة بالنسبة للعصر الذي كانت فيه، وللمجتمع الذي كان يعيش تلك الحقبة باعتبارها التطبيق الأول للنصّ القرآني. أما بالنسبة للمجتمعات والعصور اللاحقة، فهي تشكل أمثلة يحتذى بها وقابلة للاستشهاد والاستئناس بها عند الضرورة، ويعضده أنه لم ترد كلمة سنّة في القرآن بمعنى حديث النبيّ وسنّته، وكذلك كلمة حديث.

وبكلام آخر: يريد أصحاب الحديث أن يجعلوا للنبيّ طاعة مستقلّة عن طاعة الله عزّ وجلّ بمنطوق قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، وأن معنى الطاعة ثانياً هو اتّباع الحديث والسنّة. بينما اللازم أن يصار إلى أن طاعته هي طاعة لله تعالى مندكّة فيها، فإذا دعا لما يحيي فهو إنما يدعو إلى القرآن، وإذا حرَّم علينا الخبائث فإنما يكون ذلك بما جاء عن ربّه وفسّره هو، وإذا كان ما يقولونه صحيحاً، فما هي الحكمة التي لأجلها وزع الشارع واجباته بين نصّ قرآني معجز تكفل هو سبحانه بحفظه، وبين نصّ سنتي غير معجز، حيث بالإمكان جعل الواجبات بتمامها في القرآن، فيمنع بذلك عبث العابثين تحريفاً وتغييراً ووضعاً، وتزداد الحيرة أكثر، إذا عرفنا أن السنّة قد تضمّنت من الأحكام الإلزامية ما يفوق خطورته كثيراً من الأحكام الإلزامية المودعة في القرآن الكريم نفسه.

وليس بشيء قولهم: إن سيرة الصحابة على الاستعانة بالسنّة، كقضاء أبي بكر، وكذلك تشدد عمر في طلب الإسناد مما لم نعرفه فيما بعد إلى أيام الزهري

وابن سيرين حيث عاد طلب التشدّد في طلب الإسناد؛ لأن هذا السلوك لو صح لا يقف في مواجهة السيرة القائمة على المنع من التدوين والتحديث والتشدّد فيه، وإتلاف ما كتب وغير ذلك، وإزاء هذا المعنى بماذا تفسر كراهية الأوزاعي للكتابة، وكذلك، جملة أعلام تباهوا بعدم كتابة الحديث[1]؟

وطاعة الرسول ﷺ تشمل ما إذا أمر بشيء، أو نهى عن فعل شيء كبعث الكتب وتوزيع المهام وغير ذلك من الطرق التدبيرية والإجرائية، ويعضده أنه لم يكن للسنّة بالمعنى الاصطلاحي ذكر في مكاتبات الخلفاء والأدباء، فلم يرد لها ذكر في تراث عبد الحميد الكاتب. نعم، ورد عن عمر بن عبد العزيز استخدام المصطلح بمعنى سنّة النبيّ إلا أنه لم يشتهر على الظاهر، وسيأتي أن النظر في كتاب المجموع للإمام زيد بن عليّ عليه السلام يسلّط الضوء على حقيقة أن السنّة أخذت موقعها بالاعتبار من خارج السلطة آنذاك، وفي عقلية المعارضة بالذات.

وبكلام آخر، تخضع الطاعة للرسول، والرد إليه لنمط الحياة القبلية السائدة آنذاك في المجتمع العربي، وكان غريباً على عقلية أبناء هذا المجتمع اعتبار ما يصدر عن النبيّ من أقوال وأفعال وتقريرات تشريعات إلزامية، فجاءت الآيات الآمرة باتّباع الرسول لإحداث انزياح في هذه العقلية القبلية، ومن الأخطاء المنهجية القاتلة اقتطاع حدث من عصر ما ثم محاكمته طبقاً لعقلية مغايرة لعقلية زمن الحدث، والضرب بعرض الحائط جملة الأحداث المرافقة والمتجاورة مع الحدث، والمتعاطفة معه في شبكة دلالية تتساعد مفرداته على تفسير بعضها البعض، وإضاءة حقيقة أحداثه ووقائعه.

ومما لا شكّ فيه، أن المسلمين رأوا في سيرة الرسول ﷺ منهاج حياة، فاقتدوا به وجعلوا منها دستوراً لحياتهم، وصارت فيهم مجرى الأمثال والحكم

---

(١) محمد مدكور، المدخل إلى الفقه الإسلامي، الحياة العلمية في الشام ٦٥ - ٦٦، ٧٧، وما بعدها، دار الآفاق الجديدة، الموافقات ١/ ٨٦، تاريخ الإسلام ٥/ ١٤٨، وما بعدها تدريب الراوي ١/ ٨٣، تاريخ دمشق لابن عساكر ١٠/ ٤٤ رسالة عبد الحميد إلى الكتّاب.

التي يلزم العقل العملي العمل على طبقها كتشريع وقانون، يكفل لهم السعادة مقابل العنت الذي كانوا يرزحون تحته أيام الجاهلية من عادات قبيحة وسوء خلق، فكان الاقتداء على هذا الأساس.

لقد أدخل الرسول بسيرته وسنّته كمّاً جباراً من المبادىء والقوانين في المجتمع العربي نقلته نقلة نوعية إلى آفاق جديدة ورحبة، ووسعت من رؤيته إلى الحياة والكون والمجتمع، فكان من الطبيعي أن تحفظ هذه القوانين والمبادىء؛ إذ هي السبيل إلى الخروج من أمية المعرفة إلى فضاء العلم والريادة، لكن كان الأمر في بدايته لا يتجاوز الصعيد الفردي والتقوى الفردية، منظومة قيم تشق طريقها لتسود المجتمع العربي وتقاسيمه الكبرى.

واستمرّ الأمر بعد وفاة النبيّ ﷺ، وعلى الصعيد الفردي أيضاً، وكان أفراد المسلمين ممّن سمع من النبيّ شيئاً يعمل به ويلتزم دون من لم يسمع، وجماعة دون غيرها، هذا في الأعم الأغلب. لذلك رأينا بعضهم يطلب من سمع شيئاً حول إرث الجد والجدة!! واستمر الأمر إلى أن جاء العلماء في العصور المتأخّرة، فجللوا الحديث بوقار خضع له الجميع، وجعل الكثير ينذرون له أنفسهم، ويرون في الانقطاع إليه والاشتغال به درجة تزاحم درجة النبوّة، وقد شكّل الحديث تاريخياً قيمة تعويضية عن كل الثقافات التي ألغاها الإسلام بدعوته الناس إلى التخلّي عن أديانهم وتعاليمهم القديمة، فتسابق حتى أشراف الناس إلى طلبه، وفي عرض ذلك، تفجّرت الرغبات، واشتعل الخيال (الميثولوجيا) واستحثت المصالح يرفدها الغباء، فكان طوفان من الروايات أغرقت الحياة والفكر، وكل معرفة إنسانية، وبدا الإرث الروائي في وضعية مقلوبة رأسه إلى أسفل وقاعدته في الأعلى، وهي آخذة بالاتّساع دوماً، لولا قدرات الضبط والتوثيق التي انماز بها عصرنا، فحدثوا عن كل شيء، عما قبل خلق العالم وكيفية خلقه، والكون وما فيه من مظاهر وتنوّع، وبالجملة ما هو كائن ويكون إلى يوم القيامة، وشكل كل ذلك حقائق جاهزة معلنة، فأراحوا اللاحقين والأتباع من البحث خلف الحقائق، واختزلت طاقات الفكر في الرواية تكتبها وتحفظها وتشرحها، وتوفق بين متناقضاتها، واضعاً لها المصطلحات مما أدّى إلى ضمور الفكر وملكاته، وسحق

لوظائفه، وبذلك تشكل عائق عن التقدم والنهضة لما ينفق من طاقات جبّارة وضخمة في الفكر والوقت والأمل والحماس في دراسة كتب الحديث والأثر، وصار حفظ المئات، بل والآلاف موضوع تباهي بين العلماء.

هذا هو السير الطبيعي الذي يجب أن تسير عليه الأُمور، إلا أن ما ورد في هذا الصدد (التدوين) عن هذه الحقبة مما يستحق النظر والتأمّل، فهناك روايات تنهى عن الكتابة، مثلما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري من أن الرسول قال: «**لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليَّ فليتبوأ مقعده من النار**»، وفي هذا الإطار مجموعة كبيرة من الروايات، وفي مقابلها توجد مجموعة أخرى تفيد أن الرسول ﷺ كان يأمر قومه بالكتابة، نحو ما روى أحمد عن عبد الله بن عمرو، قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله أريد حفظه، (لاحظ أن الكتابة لم تكن آنذاك مشروعاً عاماً ودستوراً مكتوباً، بل كان خاضعاً للرغبات الشخصية)، فنهتني قريش، فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه عن رسول الله، وهو بشر يتكلّم في الغضب والرّضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك للرسول فقال: «**اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق**»[(١)]، وقد جمع بين هاتين المجموعتين المتعارضتين بوجوه ذكرناها، فلتراجع. إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أمور:

أولاً: إن الإعراض العملي عن التدوين جاء أثراً لممارسة شرعية حسبما تفيده روايات المنع التي خلت تماماً من ذكر التعليلات التي ذكرها المتأخّرون، مثل ندرة الكتاب أو الكتابة، أو أن العرب حديثو عهد بالقراءة والكتابة وغير ذلك؛ كخوف الاختلاط بين الوحي الذي يتلى (القرآن)، والوحي الذي لا يتلى (السنّة)، بزعمهم.

---

(١) أضواء على السنة المحمدية ٤٨، تفسير المنار ١٠/ ٧٦٦ سنن أبي داود ٣/ ٣١٨ جامع ابن عبد البر ١/ ٧٠ تقييد العلم، للاطلاع على تفاصيل الروايات الناهية عن الكتابة، والروايات الآمرة به، وراجع أيضاً فتح الباري شرح صحيح البخاري ١/ ١٤٨، عمدة القارىء شرح البخاري ٢/ ١٦٨، جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١/ ٧٢.

ثانياً: إن الروايات المانعة، تضمنت في الجملة الحث على حفظ الأحاديث، وأن النهي قد توجه إلى آلية من آليات الحفظ فحسب، وهذه الآليات إما في الصدور، وإما في السطور، ولا ثالث لهما، وإلى الآن يبدو لا معقولية الإذن في الحفظ بالوسيلة الأولى، والنهي عن الأخرى.

ثالثاً: إن جواز حفظه في الصدور يضيق ببعض التعليلات التي ذكروها للمنع من التدوين، نحو قولهم: إن المنع جاء لئلا يتشاغل المسلمون عن القرآن الكريم وعن حفظه خاصة، ومعلوم أن التدوين، يؤمن تشاغل أقلّ من الحفظ، إلى غير ذلك من الوجوه التي يعدّ ذكرها والتشاغل بها سفهاً من القول، ولك أن تراجع المصادر المشهورة التي ذكرناها.

وكيف يخشى الاختلاط وقد دوّنت صحيفة المدينة وأمر الرسول بتدوينها، وكذلك كتبه إلى الملوك ولم تكن خشية من اختلاطها بالقرآن، وكان يمكن نفس الأمر مع غيرها؟ وإذا كان هذا هو السبب، فالأمن قد تحقّق بعد جمع عثمان للقرآن وإقرار أمير المؤمنين له زمن خلافته (٣٥ - ٤٠هـ)، فلماذا لم تؤلف لجان لجمع الحديث؟

والمتيقّن أن الوضع آنذاك يميل إلى الإعراض عن الكتابة، بل عن التحديث أيضاً، خاصّة وأن التدوين والتصنيف قليل جداً في ذلك العصر، وهذا القليل لا يشكل اتّجاهاً حيث لا يخرج عن النزوع الشخصي والفردي، وقد ذكر الترمذي صحيفة عملها سعد بن عبادة الأنصاري كتب فيها بعض الأحاديث والسنن، وذكر البخاري في كتاب الجهاد باب الصبر على القتال: أن هذه الصحيفة هي نفسهاصحيفة عبد الله بن أبي أوفى، ونقل صاحب تهذيب التهذيب خبر صحيفة أخرى كانت مع سليمان بن سمرة بن جندب، قال عنها ابن سيرين (ت ١١٠هـ): في رسالة سمرة إلى بنيه علم كثير، وينقل لنا الذهبي وابن سعد أيضاً أخبار صحيفة أخرى لجابر بن عبد الله (ت ٧٨هـ) اعتقد مسلم أنها في مناسك الحجّ، وكان قتادة بن دعامة السدوسي يجلُّ من شأنها، وذكر البخاري في التاريخ الكبير عنه

قوله: لأنا بصحيفة جابر أحفظ مني من سورة البقرة، ويقوى أن تلامذة جابر رووا عنه، كسليمان بن قيس اليشكري، ووهب بن منبه (ت ١١٤هـ) وغيرهما، وروى ابن سعد أنه كان لابن عباس ألواح علم يحملها معه في مجالس العلم عنها أُخذ هذا الكمّ الكبير من التفاسير، ولا ننسى الصحيفة المشهورة لعبد الله بن عمرو بن العاص، قال عنها ابن الأثير: إنها نحو ألف حديث عن الرسول، وجاء في ترجمة خالد بن معدان: إن علمه كان في مصحف له أزرار وعُرى.

وعُثِر مؤخّراً على صحيفة لأبي هريرة، رواها تلميذه همام بن منبه، مذكورة بتمامها في مسند أحمد، وفي مواضع متفرّقة وفي البخاري أيضاً[(١)].

هذا، ويذكر أيضاً لوهب بن منبه (٣٤ - ١١٠هـ)، ولابن شهاب الزهري (٥١ - ١٢٤هـ)، ولموسى بن عقبة (ت ١٤١هـ)، كتباً في المغازي، كما روي أن عروة بن الزبير بن العوام، وأبان بن عثمان (٢٢ - ١٠٥هـ) عن طريق تلميذه عبد الرحمن بن المغيرة (توفي في الربع الأول من القرن الثاني)، لهما كتب في سيرة الرسول ﷺ، وهنا أرجو من القارىء الرجوع إلى كتاب تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين للدكتور حاكم عبيسان المطري، ففيها فهرس وبيان واف بما كتب أيام الرسول من السنة بأمره، وبما كتبه الصحابة والخلفاء منهم[(٢)].

إذاً كان التدوين تعبيراً عن رغبة شخصية، لأنك لا يمكنك مع كل هذا الشتات الاعتقاد بأن التدوين يشكل آنذاك اتّجاهاً عامّاً - كما قلنا - فبقي السائد

(١) الترمذي، كتاب الأحكام، باب اليمين مع الشاهد، تهذيب التهذيب ٤/١٩٨، ٢٣٦، تقييد العلم ١٠٨، الطبقات الكبرى ٥/ ٣٤٤، التاريخ الكبير ٤/ ١٨٢، (طبع الهند) تذكرة الحفاظ ١/ ١١٠، الطبقات الكبرى لابن سعد ٢/ ١٢٣، جامع بيان العلم ١/ ٧٣ سنن الدارمي ١/ ١٢٧، أسد الغابة، ترجمة عبد الله بن عمر بن العاص ٣/ ٢٣٣، مسند أحمد ٢/ ١٥٨، ٢٢٦، تذكرة الحفاظ ١/ ٩٣، ترجمة خالد بن معدان (ت ١٠٣هـ)، صحيفة همام، تحقيق محمد حميد الله، طبع المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٥٣ طبعة ثالثة، مسند أحمد ٢/ ٣١٢، صحيح البخاري.

(٢) دكتور حاكم عبيسان المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، مجلس النشر العالمي، جامعة الكويت، ٢٠٠٢م ص ٣٥ وما بعدها.

المنع وكراهية التدوين والتحديث أيضاً، ومن الاحتمالات البعيدة تفسير كراهية بعض الصحابة والتابعين وتابعي التابعين لكتابة العلم بأن المراد منه آراؤهم الاجتهادية وليس السنّة.

ومع ذلك، برزت ظاهرة إتلاف الأحاديث وإحراقها من قبل الخليفتين أبي بكر وعمر وغيرهما، ولن يعدم من يتأمّل في روايات المنع ملاحظة التعليل الذي يذكر بعد صيغة المنع بألاّ يترك المسلمون كتاب الله تعالى، ويشتغلون بكتب كتبوها، مثلما روى الخطيب البغدادي عن إسماعيل بن إبراهيم بن علية البصري (ت ٢٠٠هـ) من أن الصحابة إنما كرهوا الكتابة لأن من كان قبلكم اتّخذوا الكتب فأعجبوا بها، فكانوا يكرهون أن يشتغلوا بها عن القرآن، وعن ابن عباس: إنما أضلّ من قبلكم الكتب، ويبدو أن التابعين كانوا في هذا الأمر على سنّة الصحابة، بل إن بعضهم أشد من بعضهم، ويضاف إلى ما بيناه، وجود ذكر لصحف كثيرة عن الصحابة والتابعين ومَن جاء بعدهم فقدت، ولم تصل، وجاء ذكرها في كتب التاريخ والسيرة والتراجم، لكنها لا تخرج عن الإطار الذي ذكرناه(١).

ولم يكن الإجراء الذي أقدم عليه عمر بن عبد العزيز بالأمر الطبيعي كما يمكن أن يتصوّره البعض، لأن بعض التابعين كانوا يعارضونه في أمر جمع السنّة، وهنا يجب أن ننظر في كلمة محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ): لم يدوّن هذا العلم أحد قبل تدويني، على أنها شاهد إن لم يكن دليلاً على أن ما دُوِّن قبل بداية القرن الثاني كان شيئاً لا يذكر، وإن سعى البعض إلى تضخيمه، والزهري نفسه لم يقدم على كتابة الحديث وتدوينه عن حبّ ورضا، بل إكراهاً وإلجاءً من الأمراء وأولياء الأمور، يقول: كنا نكره كتابة العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا أن لا نمنعه أحداً من المسلمين، ثم يبرّر رضوخه لهذا الإكراه بشيوع

(١) تقييد العلم ٦٠ تذكرة الحفاظ ١/ ٥، ٢٩١، تقييد العلم ٥٠ - ٥٧، جامع بيان العلم ١/ ٦٤، ابن سعد ٣/ ٢٠٦ وفيه أن عروة ابن الزبير عن ولده هشام قال: أحرق أبي في وقعة الحرة (٦٣هـ) كتب فقه كانت له ٥/ ١٣٢، كنز العمال ٥/ ٢٣٩.

ظاهرة الوضع، قال: لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق ننكرها لا نعرفها، ما كتبت حديثاً، ولا أذنت في كتابتها[١]. ومعلوم أن الزهري كان في خدمة الأمويين زهاء أربعين سنة بدأها بعبد الملك بن مروان، ثم بأبنائه الوليد وسليمان ويزيد وهشام، وقبلهما عمر بن عبد العزيز، كان خلالها سمير الخلفاء، ومستشارهم، ومُعينهم، وقاضياً لهم ومعلّماً لأبنائهم.

وحتى تاريخ بداية التدوين كان مورداً للنزاع، فمنهم من بدأه بالزهري زمن عمر بن عبد العزيز، ومنهم من أرجعه إلى ما بعد وفاة الحسن البصري (ت ١١٠هـ)، بينما يرى الغزالي: إن التدوين بدأ بعد سنة (١٢٠هـ)، ويرى الذهبي أن بداية التدوين بعد انقراض بني أمية، وتحوّل الدولة إلى بني العباس (١٣٢هـ)، وأن الأمر قبل ذلك كان في صحف غير مرتّبة.

وقال الذهبيُّ - أيضاً - في حوادث سنة (١٤٣): وفي هذا العصر، شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث، والفقه، والتفسير، . . . وكَثُر تبويب العلم وتدوينُه . . . ، وقبل هذا العصر كانَ سائر العلماء يتكلّمون من حفظهم، ويروون العلمَ عن صحف غير مرتّبة.

ويعتقدُ الكثيرون: أن أول من صنّف هو ابنُ جُريج (ت ١٥٠هـ).

قال ابن الأثير: انتهى الأمر إلى زمن جماعة من الأئمّة، مثل عبد الملك بن جُريج، ومالك بن أنَس، وغيرهما ممّن كان في عصرهما، فدوّنوا الحديث، حتى قيل: «إنّ أول كتاب صُنِّف في الإسلام، كتاب ابن جُرَيْج».

وقال ابن حجر: لما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابْتداع . . . دُوِّنَت الآثار ممزوجةً بأقوال الصحابة، وفتاوى التابعين وغيرهم، فأوّل من جمع ذلك ابن جُرَيْج (١٥٠هـ) بمكّة، وابن إسحاق (ت ١٥١هـ)، أو مالك (ت ١٧٩هـ) بالمدينة،

---

(١) الرسالة المستطرفة لمحمد بن جعفر الكناني (ت ٣٣٢هـ) ٤٠، تهذيب التهذيب ٩/ ٤٤٩ تقييد العلم ١٠٧ - ١٠٨، طبقات ابن سعد ٢/ ١٣٥، الأموال ٥٧٨، سنن الدارمي ١/ ٩٢ حديث ٤١٠.

والربيّع بن صُبيح (ت ١٦٠هـ) أو سعيد بن أبي عَروبة (ت ١٥٦هـ)، أو حماد بن سَلَمة (ت ١٦٧هـ) بالبصرة، وسُفيان الثوريّ (ت ١٦١هـ) بالكوفة، والأوزاعيّ (ت ١٥٧هـ) بالشام، وهشيم (ت ١٨٣هـ) بواسط، ومعمّر (ت ١٥٣هـ) باليمن، وجرير بن عبد الحميد (ت ١٨,هـ) بالريّ، وابنُ المبارك (ت ١٨١هـ) بخراسان.

قال العراقيّ وابن حجر: وكان هؤلاء في عصر واحد، فلا ندري أيُّهم أسبق؟

وأضاف الذهبيّ على هؤلاء مَن ذكرهم بقوله: وصنَّف أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) الفقه والرأي بالكوفة، وابنُ إسحاق (ت ١٥١هـ) المغازي، وصنَّف الليث بن سعد (ت ١٧٥هـ)، وعبدُ الله بن لهيعة (ت ١٧٤هـ)، والقاضي أبو يوسف (ت ١٨٢هـ)، وابنُ وهب (ت ١٩٧هـ).

وقال ابن حجر: ثمّ تلا المذكورين كثيرٌ من أهل عصرهم، إلى أن رأى بعض الأئمّة أن تُفرد أحاديث النبيّ ﷺ خاصّة، وذلك على رأس المائتين، . . .، ثم اقتفى الأئمّة آثارهم، فقلَّ إمامٌ من الحفّاظ إلا وصنَّف حديثه على المسانيد، . . .، ومنهم من صنَّف على الأبواب وعلى المسانيد معاً.

وهكذا نجد أن هؤلاء، الملتزمين بتأخُّر تدوين الحديث عن القرن الأول يختلفون فيما بينهم في تحديد زمان البداية الأُولى للتدوين(١).

إذاً، كان شأن التدوين والتحديث عن الرسول ﷺ ممنوعاً في صدر الإسلام، بل إلى نهاية القرن الأول للهجرة، وكل الدلائل تشير إلى اتباع سياسة الغرض منها إخراج السنّة من حقل المعرفة الدينية، أو على الأقل قسماً كبيراً منها، ويعدّ من الحقائق التاريخية تشدّد كثير من الصحابة والتابعين في الرواية عن رسول الله ﷺ، وقد مرّ معنا خبر حبس عمر لبعضهم، وفي هذا الاتّجاه أخبار

---

(١) أبو طالب المكي، قوت القلوب ١/ ١٥٩. الرسالة المستطرفة ٨ الغزالي، إحياء علوم الدين ١/ ٧٩ بولاق، النجوم الزاهرة، تغري بردى ١/ ٣٥١، الجرح والتعديل للرازي ١/ ١٨٤، تاريخ بغداد ١٠/ ٤٠٠، جامع الأصول لابن الأثير ١/ ٤١ هدي الساري مقدمة فتح الباري ١/ ١٧، تدريب الراوي ١/ ٤٠، أضواء على السنة المحمدية ٢٦٤.

كثيرة[١]، وإلى جانبها أخبار تأذن، بل وتأمر بالتحديث: «**حدّثوا عني ولا حرج، حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**»!! وجاء في تعليل المنع آراء كثيرة نحو كثرة الاختلاف - كما عن أبي بكر - ونحو الخوف من الزيادة والنقصان كما هو ظاهر بعض الصحابة عندما كانت تنتابه القشعريرة عند التحديث...[٢].

التدوين في نطاق الأحزاب السياسية المعارضة (الشيعة):

إذا لم يتبلور التشيّع في القرن الأول، كمذهب له معالمه وأسسه، إلا أنه كان حالة يعيشها من آثروا محاربة الحكم الأُموي كغاصبين للسلطة ممن أحق بها منهم، وكانوا مع وحدة هذا التطلّع ذوي مشارب مختلفة، وآراء متعدّدة في السياسة كما نراها في حالة التوّابين بعد ثورة الحسين بن عليّ عليه السلام، أو في الأفكار والرؤية تجاه الدين والنصوص الدينية، كما هو ظاهر عند جماعة المختار الثقفي، وغير ذلك مما نراه في كتب الفِرَق و«مذاهب الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، فماذا كان الموقف تجاه المنع الرسمي من التدوين الذي ساد في القرن الأول، ولأسباب أتينا على ذكرها فيما مضى؟

هنا يجب أن ننظر إلى دوافع عمر بن عبد العزيز في السماح بتدوين الحديث والتشجيع عليه كمشروع مواجهة، يروم كسر احتكار التدوين الذي تمسك به المعارضة الشيعية، وكمشروع إنقاذي للدولة الأُمويّة التي شارف نجمها على الأُفول، وفي هذا الإطار توضع ظاهرة منع سبُّ أمير المؤمنين عليه السلام، وإعادة فدك وغيرهما من الإجراءات التي أُريد منها استمالة الشيعة.

إذاً، كان الأمر بالتدوين في مقابل الحالة السائدة في الوسط الآخر، أنه سعي إلى امتلاك سلطة المعرفة إلى جانب سلطة السيف والقهر.

---

(١) كنز العمال حديث رقم ٤٨٦٥، جامع بيان العلم ٢/ ١٤٧، تذكرة الحفاظ ١/ ٣، شرف أصحاب الحديث ٨٧ - ٨٨، ٩٠.

(٢) راجع حول هذا الموضوع للتوسع فيه، محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين ٩٢ وما بعدها.

بدايةً، يظهر أنّ الشيعة لم يكن يعنيهم بحال منع عمر بن الخطاب عن التدوين وكتابة الحديث، فهذا عليّ عليه السلام إلى جانب كتبه التي جمعها الشريف الرضي في النهج، يرمي إلى أبي الأسود صحيفة فيها أصول النحو، وذكر الشيخ الطوسي في الفهرست المعمول لكتب الشيعة: إن عبيد الله بن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وكاتب علي: هو أوّل من كتب في علم السِّيَر والمغازي، ألّف كتاباً في قضايا أمير المؤمنين، وكتاب تسمية من شهد مع أمير المؤمنين الجمل وصفّين والنهروان من الصحابة، وتبعه في التأليف جابر بن يزيد الجعفي (ت ١٢٨هـ) صنّف كتاب صفّين وكتاب النهروان وكتاب مقتل أمير المؤمنين ومقتل الحسين، وعن ابن شهر آشوب أنّ أول من صنف في الإسلام عليّ وسلمان وأبو ذرّ.

وعن النجاشي في ترجمة محمد بن عذافر بن عيسى الصيرفي المدائني، قال:

أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن سعيد، عن محمد بن أحمد بن الحسن، عن عباد بن ثابت، عن أبي مريم عبد الغفار بن القاسم، عن عذافر الصيرافي، (قال): كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر عليه السلام، فجعل يسأله، وكان أبو جعفر عليه السلام له مكرماً، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر عليه السلام: (يا بني قم فأخرج كتاب عليّ عليه السلام)، فأخرج كتاباً، مدروجاً عظيماً، ففتحه وجعل ينظر، حتى أخرج المسألة، فقال أبو جعفر عليه السلام: (هذا خطّ علي عليه السلام وأملاء رسول الله صلى الله عليه وآله)، وأقبل على الحكم وقال: (يا أبا محمد اذهب أنت وسلمة وأبو المقدام حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان جبرائيل ينزل في دارهم)[1].

وأغلب الظن أن كتاب عليّ هو نفسه صحيفة عليّ أو الجامعة، وبالتأمل في

---

(١) حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ٥١، ٢٣٢، رجال النجاشي ٢/ ٢٦١، وحول كتاب علي، راجع أيضاً بصائر الدرجات.

مضامين ما ورد فيها نرى أنها إما أحكام إجرائية، أو تفسير لنصّ قرآني، أو موافقة له، ولم يرد فيها حكم مستقلّ، والأمر نفسه فيما ورد في مصحف فاطمة.

ولأبي رافع أيضاً كتاب السنن والأحكام والقضايا، ولسلمان الفارسي حديث الجاثليق مع النبيّ موفداً من ملك الروم، ويطالعنا في زمن إمارة الحجاج سليم بن قيس الهلالي بكتاب اشتهر باسمه فيه حديث كثير، وقد عدّه الفهرست أوّل كتاب ظهر للشيعة، وتبعه القاضي بدر الدين السبكي (ت ٧٦٩هـ) في كتابه محاسن الوسائل في معرفة الأوائل.

وغنيٌّ عن البيان ذكر الصحيفة المعروفة بالسجّادية لعليّ بن الحسين أملاها على ولده زيد، وكذلك الرسالة المعروفة برسالة الحقوق، بَيْد أنه يلاحظ عدم اهتمام الإمام عليّ بن الحسين بأحاديث أبيه وجده، من خلال عدم الأمر بتدوينها، وهذا يجرّنا إلى التذكير بأن المصادر التاريخية الشيعية وغيرها، لم تذكر أي جهد بذل في سبيل تدوين الحديث من قبل الحسن إلى زمن استشهاده، أو من قبل الحسين عليه السلام إلى زمن وفاة معاوية ووقوع كارثة كربلاء المشهورة، حتى عليّ عليه السلام لم تذكر المصادر التاريخية - كما مرّ - أنه سعى إلى كسر الجمود الذي ورثه المسلمون على مستوى الأُمّة عن عمر بن الخطاب فيما يخصّ المنع من التدوين، فلم يؤلّف لجاناً، أو مجموعات تتولّى التدوين وجمع الأحاديث، والعصر عصر الصحابة وهو باب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي صفة تخوّله منع الوضع، واجتثاث مظاهره، والحال أنه بعد وفاة عمر رفض تسلّم الخلافة بشرط العمل بسيرة الشيخين، لكنه من جهة أخرى وافق على عمل عثمان فيما يخصّ القرآن.

هذا، ولكن الظاهر أن فريقاً آخر من الشيعة كان أكثر نشاطاً من غيره ـ حتى الإمامية ـ في حقل تدوين الحديث، والباحث في تاريخ تلك الفترة يجد أن إمام الزيدية زيد بن عليّ بن الحسين أكثر الشيعة إيغالاً في وراثة الحديث وتدوينه، فقد نقل عنه كتب عديدة منها المجموع الحديثي والمجموع الفقهي، فأسهم بذلك إسهاماً كبيراً في هذا النطاق، ونقل الفقه والحديث المدوّن نقلة نوعية، ويظهر أن

لزيد أيضاً باعاً في علم الكلام؛ إذ تفيد المصادر أنه التقى واصل بن عطاء رأس المعتزلة في البصرة، وأنهما تدارسا معاً وكانا متساويين في السنّ.

ومجموع الفقه الأكبر كتاب ينسب إلى زيد بن عليّ (٨٠ - ١٢١هـ) إلى جانب خمسة عشر كتاباً آخر، فهو لذلك أقدم مصنف وصل إلينا، فقد اكتشف بين المخطوطات القديمة الخاصة ببلاد العرب الجنوبية، ولا بدّ أن شخصاً قام بكتابته في السنوات الأولى من القرن الثاني للهجرة[١]، ولكن لم يروه إلا واحد هو أبو خالد الواسطي القرشي، توفي بعد (١٥٠هـ) مولى بني هاشم، ولم ينقله عنه إلا واحد أيضاً، جاء في خاتمة الكتاب لعبد العزيز بن إسحاق، فأمّا هذا الكتاب على التمام، فلم يروه عن أبي خالد الواسطي غير إبراهيم بن الزبرقان التيمي الكوفي (وعنه أخذ نصر بن مزاحم)، قال ابن إسحاق: حدثني بجميع هذا الكتاب عن أبي خالد عن زيد بن عليّ عن أبيه عن جده علي، وكان إبراهيم بن الزبرقان من خيار المسلمين وكان خاصاً بأبي خالد، قال إبراهيم: سألت أبا خالد: كيف سمعت هذا الكتاب من زيد بن علي؟ قال: سمعناه من كتاب معه قد واطأه وجمعه، فما بقي من أصحاب زيد ممن سمعه معي إلا قتل غيري[٢] وحكم أصحاب «الجرح والتعديل» بكذب أبي عمر بن خالد الواسطي، وطعنوا فيه، قال ابن حجر العسقلاني: عمرو ابن خالد، أبو خالد القرشي مولى بني هاشم أصله من الكوفة، وانتقل من الكوفة إلى واسط، روى عن زيد بن علي بن الحسين، متروك الحديث، ليس بشيء، وقال الأثرم عن أحمد: كذّاب، يروي عن زيد بن عليّ عن آبائه أحاديث موضوعة، يكذب، وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين: كذاب، غير ثقة ولا مأمون... وقال إسحاق بن راهويه: كان يضع الحديث... وقال وكيع: كان جارنا فظهرنا على كذب، فانتقل، قلت: إلى واسط، قال: نعم... وقال

(١) الروض النضير ١/ ٣١، إحياء علوم الدين ٢/ ١٤٣، تمهيد لتاريخ الفلسفة ٢٠٢، أبو زهرة، الإمام زيد.
(٢) راجع المجموع ٢٦٥.

الحاكم: يروي عن زيد بن عليّ الموضوعات(١).

وشكك المستشرق «برجستراسر» في دراسة حول الكتاب، قال: إن المجموع يصور لنا مجموعة لفقيه شيعي عراقي لم يتدرّب الدربة الكافية، وقد استقاه من مصادر سنّية محيطة به، كما أن تعاليمه الخاصة به، تظهر فيها المواد الغريبة غير الأصلية، المضافة إليه، فهو يضع أمامه الفقه السني الموجود في هذا الوقت في ازدهاره الكامل، وإن لم يقدم لنا إلاّ نبذة قليلة جداً منه، وأقدم عهد له هو منتصف القرن الثاني، وقت ازدهار الفقه في العراق في أيام أبي حنيفة وأبي يوسف، والشيباني، والثوري، والأوزاعي(٢).

إلا أن المجموع كأثر مادي ماثل بين أيدينا مع غضّ النظر عن الشخص الذي قام بكتابته في السنوات الأُولى من القرن الثاني، أو في منتصف القرن الثاني حسب دعوى «برجستراسر» ظاهرة لها خطورتها من حيث تاريخ تطوّر الفقه الإسلامي.

لكن إبراهيم بن الزبرقان الذي روى عن أبي خالد، يقول: سألت يحيى بن مساور عن أوثق من روى عن زيد، فقال: أبو خالد الواسطي، فقلت له: فقد رأيت بعض من يطعن فيه، قال: لا يطعن في أبي خالد الواسطي زيدي قطّ، إنما يطعن فيه رافضي أو مناصب(٣)، فالزيدية يوثقون أبا خالد، والسنّة منقسمون، والإمامية يطعنون به، والطعون عامّة غير معلّلة ومطلقة، وإذا كانت كذلك كانت مرفوضة عند عامّة علماء الرجال، وفوق ذلك فإن بعض الإمامية الشيعة ذهب إلى تزكية أبي خالد، منهم: عيسى بن زيد، وأحمد بن عيسى بن زيد، وغيرهم من آل البيت، كالصادق عليه السلام(٤).

---

(١) تهذيب التهذيب ٨/ ٢٦.

(٢) علي حسن عبد القادر، نظرية عامة في الفقه الإسلامي ١٨٠ عن مجلة الدراسات الاستشراقية مجلد ٢٥ ص ١١٤.

(٣) المجموع ٢٦٥.

(٤) أبو زهرة، الإمام زيد ٢٣٧ فالمجموع كان موضع قبول من العترة النبوية وعامة الشيعة.

نعم، بعض الطعون تذكر أن السبب محبّته لأهل البيت، أو الغلوّ فيه، أو تبرير خروجهم على بني أُميّة.

سمع يحيى بن زيد المجموع وأقرّه، ولم يعترض عليه أيضاً كل من سمعه من أبي خالد ممّن عاصره، ووجود راوٍ واحد للمجموع لا يقدح، ففقه أئمّة المذاهب نقل على هذا النحو، والمعلوم أن الفقه الحنفي رواه أبو الحسن الشيباني، وكذلك تلقّى سحنون رواية المدونة عن عبد الرحمن بن القاسم الذي انفرد بدوره برواية أقوال الإمام مالك، وكذلك فعل البخاري، فقد أخذ عمّن تفرد بالرواية في صحيحه، ولم يروِ عنه إلا واحد كمرداس الأسلمي تفرّد بالرواية عنه قيس بن أبي حازم، وحرب المخزومي(١).

وكذلك روى الفقه الشافعي واحد هو ربيع بن سليمان المرادي المؤذن، ولم يطعن أحد برواية الأم، ولا الرسالة لكون الراوي واحداً.

ونصر بن مزاحم الذي أخذ المجموع عن إبراهيم بن الزبرقان، قال: حدّثني بالمجموع الكبير (المرتب) جميعه عن أبي خالد، وهو ما يعني أن ترتيبه كان من أبي خالد، مع احتمال أن يكون جرى عليه ترتيب بعد ذلك، إلا أنه احتمال لا يضرّ بالثقة فيه، كما لا يؤثر في أهميّته التاريخية عدم ذكر ابن النديم له في فهرسه، خاصة مع علمنا أنه سابق في التأليف على الأصول الأربعمائة للحديث عند الإمامية، والتي كانت فيما بعد اللبنات الأساسية للمجامع الفقهيّة الإمامية في القرن الرابع للهجرة.

إذاً، كانت حركة تدوين الحديث ناشطة على كل الصعد القانونية والأخلاقية والدينية، داخل الأيديولوجيا الفكرية للمعارضة السياسية، حيث وجد التدوين أرضية خصبة في الأوساط الشيعية التي جنحت إلى إيثار الزهد والورع والتعلق بأزمان النقاء الديني في عصر النبيّ ﷺ وصدر الإسلام، وبالذات بأشخاصه الذين لاقوا قدسية ومثالية في أذهان شعوب بداية القرن الثاني للهجرة.

---

(١) راجع مقدمة الروض النضير شرح المجموع.

وحتى تعرف ريادة الشيعة الزيدية في الحديث وسبقهم، نذكر بأن أبا حنيفة (ت ١٥٠هـ) الذي يروى أنه تتلمذ سنتين على يد الإمام الصادق عليه السلام لم يدوّن آراءه الفقهية والسياسية، وإنما نقلت بالرواية، ودوَّنها تلامذته من بعد كأبي الحسن الشيباني.

هذا ما يؤكّده الفهرست لابن النديم، باستثناء أن ذكر له كتاب الفقه الأكبر في العقائد، ونسبته إليه مشكوكة لتضمّنه ردوداً على الأشاعرة مع تأخّر ظهورها.

وإذا كان الأُموي يعاني محنة الاستئثار والمصادرة للخطاب العلمي، فهو فاقد للغطاء الشرعي، وعاجز عن تثوير النصوص بما يخدم مصلحته، لفقدانه القدرة على التأويل، وهي خصائص ومميزات كان المعارض الشيعي يمتلكها بجدارة، ويجتذب معها القاع الثقافي العام، ومشاعر العامّة التي كانت تولي - إلى جانب ذلك - أهمية عظيمة للقرابة التي يتمتع بها البيت العلوي إلى الرسول صلى الله عليه وآله.

وإزاء هذا العجز الأُموي اللافت، كانت الحنكة والدهاء السياسي سبيل العاجز للإمساك بزمام الأُمور ترغيباً وترهيباً، الذي يدفعه لهاثه وراء الملك والسلطة إلى تصيُّد الآراء التي تخدم مصلحته وتطلّعاته السياسية، ومن ثمّ توظيفها في هذا الاتجاه أو ذاك، كما حصل فعلاً حينما أقدم الخلفاء الأمويون على تبني نظرية الجبر، ونظرية الإلجاء التي نادى بها كل من معبد الجهني وغيلان الدمشقي، فعملوا جهدهم للترويج لها في أوساط العامّة خدمة لمصالحهم، لأنها تقنعهم بأن ليس لهم من الأمر شيء، وأنهم أعطوا الملك بمشيئة الله تعالى، وقد ألجؤوا إليها إلجاءً، وأجبروا عليها بالمشيئة أيضاً.

وحين لم يسعفهم التأويل، عمدوا إلى الوضع في الحديث، فإذا أراد الأُموي تعميم رأي أو نشره، أو إذا رغب في إسكات خصومه تذرّع بأحاديث تؤيّد وجهة نظره، فكان يعمل ما يقوم به خصومه فيضع الحديث أو يدعو أنصاره إلى وضعه، وأنه لا توجد مسألة أخلاقية أو اعتقادية إلاّ ولها اعتماد على جملة من الأحاديث ذات إسناد قوي؛ فالوضع في الحديث، ونشر بعضه أو اضطهاد بعضه بدأ منذ زمن

مبكر، فالأمويون كانت طريقتهم كما قال معاوية للمغيرة بن شعبة: «لا تهمل في أن تسب علياً وأن تطلب الرحمة لعثمان، وأن تسب أصحاب عليّ وتضطهد من أحاديثهم وعلى الضدّ من هذا، أن تمدح عثمان وأهله وأن تقرّبهم وتسمع إليهم». ويرى «جولدزيهر» من هذا التوجيه دعوة رسمية إلى صنع الأحاديث المعادية لعلي ونشرها، وإسقاط وإبعاد الأحاديث الصحيحة التي تمجّده. ولم يجد الأُمويّون صعوبة في العثور على من يقوم بهذه المهمة التزويرية، فهناك أناس في كل العصور مستعدّون للقيام بهذه الأدوار خدمة للسلطان.

ويذكر هنا «جولدزيهر» واقعة استغلال عبد الملك بن مروان للإمام الزهري لوضع حديث يبيح فيه للمسلمين الحجّ إلى بيت المقدس بدلاً من مكّة التي كانت تحت «عبد الله بن الزبير»، فبنى عبد الملك قبّة الصخرة في المسجد الأقصى ليحجّ الناس إليها ويطوفون من حولها بدلاً من الكعبة، ثم أراد أن يحمل الناس إليها بعقيدة دينية، فوجد «الزهري» مستعداً لأن يضع له أحاديث في ذلك، فوضع حديث: **«لا تشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى»**، ويضيف «جولدزيهر» قائلاً: إنه كان لهذا الحديث تكملة ثم أسقطها المسلمون المتشدّدون بعدئذ، وهي **«الصلاة في المسجد الأقصى تعدل ألف صلاة فيما سواه»**، وكان قصد «عبد الملك» صرف الناس عن الحجّ إلى الكعبة والاتّجاه إلى بيت المقدس حتى لا يقعوا تحت تأثير عبد الله بن الزبير، الذي كان ينافسه الخلافة. ويقول «جولدزيهر»: إننا نستطيع العثور على كثير من الأحاديث التي تمجّد سوريا في تاريخ دمشق لابن عساكر.

ويستشهد «جولدزيهر» بالأخبار الواردة عن الخطيب البغدادي عن الأسباب التي دعت الأُمويين إلى الاستعانة ب-«الزهري» وأمثاله لوضع الأحاديث التي تمجّدهم، وهو يرى أن استعداد الزهري لإجابة رغبة البيت المالك بالوسائل الدينية لم يكن مرجعها تحقيق مصلحة فردية، ولكن السياسة العليا ومصلحة الدولة تقضيان بذلك، ويرى «جولدزيهر» استناداً إلى أخبار الخطيب البغدادي أن الزهري كان رجلاً تقياً ورعاً، وقد استخدم من قبل الحكّام الأُمويين بمكر ودهاء. ويروي

لنا البغدادي أخباراً من طرق مختلفة عن عبد الرزاق بن هرم (ت ٢١١هـ)، عن معمر بن راشد (ت ١٥٣هـ) الذي كان يسمع من الزهري، وهو أن الوليد بن إبراهيم الأُموي جاء إلى الزهري بصحيفة وضعها أمامه وطلب إليه أن يأذن له بنشر أحاديث فيها على أنه سمعها منه، فأجازه الزهري على ذلك بغير تردّد، وقال له: من يستطيع أن يخبرك بها غيري؟ وهكذا استطاع الأُموي أن يروي ما كتب في الصحيفة على أنها مرويّة عن الزهري.

ويرى «جولدزيهر» أن استعداد الزهري لإجابة رغبة البيت المالك بالوسائل الدينية كان مرجعه عدم استطاعته تحاشي تأثير الدوائر الحكومية عليه. وقد حدّثنا «معمر» بكلمة مهمة وهي قوله - أي الزهري -: «أكرهونا عليها هؤلاء الأُمراء»، ويريد بقوله هذا، أكرهونا هؤلاء الأمراء على أن نكتب الأحاديث، ولا يسعنا - يقول جولدزيهر - إلا أن نفهم من هذا الخبر استعداد الزهري إلى الاستجابة لرغبات السلطة الحاكمة المعترف بها لدى الأُمّة الإسلامية.

ويرى «جولدزيهر» أن الزهري لم يتجنّب زيارة البلاط الأُموي، ولا يرى غضاضة من الظهور مع حاشية السلطان. بل إنه كان في معيّة ركب الحجاج إبان أداء فريضة الحجّ، وهو ذلك الرجل البغيض لكل الأتقياء. وقد جعله هشام مربياً لولي عهده، وتولّى منصب القضاء في عهد يزيد الثاني، وهو في هذه الحالات كثيراً ما يغمض عينيه عن مسائل مخالفة للدين، ولم يكن من أولئك الذين جابهوا خلفاء الجور سلباً أو إيجاباً، خلافاً للذين يرون أن أيّة علاقة مهما كان نوعها مع السلطة الحاكمة محرّمة، وأن قبول أي منصب فيها يعدّ من الأُمور غير المسموحة خاصة منصب القضاء. وكانت السلطة على علم بهذه الحركات التي قابلتها بعقوبات قاسية، وأرغمت العديدين منهم على تولّي المناصب العامة برغم إرادتهم. وكان هؤلاء الأتقياء يتحايلون على تجنّب هذه المناصب قدر الإمكان، فهذا الشعبي كان يلبس الألوان ويلعب مع الصبيان حتى يصبح غير أهل لتولّي القضاء، وكان هذا الفقيه من معارضي السلطة حتى رفع السلاح في وجهها في ثورة

ابن الأشعث ضد الحجّاج. وكان العلماء يرون أن من قَبِلَ منصب القضاء فقد ذبح بغير سكين.

ويستطرد «جولدزيهر» موضحاً: إن الأمر لم يقتصر على وضع الأحاديث السياسية لمصلحة السلطة الحاكمة الأُموية، بل تعدّى ذلك إلى النواحي الدينية في أُمور العبادات التي لا تتّفق وما يراه أهل المدينة، وكانت هذه القضايا مثار معارضة قوية لهؤلاء الأتقياء، وأوضح مثال على ذلك أن خطبة الجمعة كانت خطبتين، وكان يخطب الخلفاء وقوفاً، وأن خطبة العيد كانت تتبع الصلاة، فغيّر الأُمويّون كل ذلك خلافاً لما يراه أهل المدينة، وأصبح الخلفاء يخطبون وهم جلوس على المنابر، وهذا راجع إلى تكبّرهم واعتزازهم بسلطانهم حتى أصبحوا يرفضون الوقوف للخطبة أمام رعاياهم، واستدلّوا بذلك بما رواه «رجاء بن حيوة» من أن الرسول والخلفاء كانوا يخطبون جلوساً. وهناك مثل آخر يوضح لنا هذه المسألة، وهو قيام معاوية بزيادة في درجات المنبر، وما كان من جعله المقصورة التي أزالها العباسيون، حتى يظهر لرعاياه أنه أعلى منهم جميعاً خلافاً لما كان في الماضي زمن سيادة الديمقراطية.

ثم تناول «جولدزيهر» تطوّر الحديث بعد القرن الأول الهجري، ورأى أن الفترة اللاحقة له لم يقتصر فيها على نشر أحاديث ذات ميول وأغراض محدّدة فحسب، بل تعدّاها إلى اضطهاد أحاديث لا تناسب السلطة الحاكمة ولا تمثّل وجهة نظرها، والعمل على إخفائها وتوهينها، فالغاية تبرّر الوسيلة(١).

وإذا كانت الدولة الأُموية في مواجهة مشروع عمل عليه العلويون الشيعة بجدارة فائقة النظير، لم يكن هذا المشروع وأهدافه ليخفى على ساسة العباسيين، فهذا الإمام مالك يكتب الموطأ، لا غيرة على السنّة من الضّياع، بل بناءً على تكليف من أبي جعفر المنصور الذي ربما أراد أن يعمل بالموطأ ما فعله عثمان من

---

(١) الدكتور ساسي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية ٢/ ٤٩٦ وما بعدها، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي. طبعة أولى ١٩٩١.

قبلُ بالقرآن، وقيل: إن هذه إرادة الرشيد حين قال لمالك: أردت أن أعلق كتابك هذا في الكعبة، وأفرقه في الآفاق، وأحمل الناس على العمل به، حسماً لمادة الخلاف، غير أن مالك أبى ذلك، وهي محاولة سبق وقام أو أراد القيام بها عمر بن عبد العزيز حين أمر أن تبعث دفاتر الزهري في الحديث إلى كل أرض[1]، وقد حرص خلفاء بني العباس أيضاً على الإمساك بالخطاب الديني دائماً في مواجهة العلويين، ومن هنا نراهم يروّجون للمذاهب الفقهيّة المناوئة والتي لا تتّفق أصولها مع أصول الشيعة وفقههم، وهذه المذاهب كانت منتشرة في أصقاع الأرض إلى أن انحصرت في المذاهب الأربعة المعروفة زمن الظاهر بيبرس، فانتشر فقه أبي حنيفة حينما قصدت الإرادة العباسية ذلك بتنصيب أبي يوسف القاضي صاحب كتاب الخراج زمن هارون الرشيد، وهذا مالك يرسل للرشيد يعظه فيها كما يذكر ابن النديم، والأمر مع فقه الشافعي وأحمد بن حنبل غير خافٍ، على الرغم من العلاقة السيّئة للعباسيين مع أئمّة هذه المذاهب شخصياً، وعلى امتداد الخلافة العباسية - كما الأمويين - كان الفقه الشيعي والمباني الحديثية له تمثل العقلية المضطهدة.

ونخلص بعد هذا العرض إلى النتائج التالية:

١ - إن الرسول ﷺ جعل للقرآن كَتَبة يدوّنونه في صحائف، وكان الرسول نفسه يدلّهم على مواضع وضع الآيات وبدايتها وبداية السور ونهايتهما إلى جانب الضبط والحفظ في الصدور، وبالجملة العناية بالنصّ القرآني عناية فائقة تفيض إلى الغاية في التوثيق، بينما لم تحظ السنّة بشيء من ذلك، ومن عدم مساواة النبيّ ﷺ في الاهتمام بين النصّ القرآني والنصّ السنتي الذي أهمل بالكلّية من جهة التدوين، نعلم أن لو كان غير القرآن ضرورياً في الدين لأمر النبيّ بتقييده كتابة، ولأبدى ما يدلّ على وجوب حفظه، وتالياً، المنع من الرواية بالمعنى، الذي لا يسلم عادة من العناصر الذاتية.

(١) الفكر السامي ٢/٤٠٧، جامع بيان العلم للقرطبي ١/٧٦.

إذاً، لم تحظ السنّة بأبسط وسائل الحفظ، فلم تدوّن في صحائف مستقلّة، وكتب تصونها من عبث العابثين، وهو ما يوجب ضعف ما احتجّ به على حجية السنة بما روي عن الرسول ﷺ «ألا إني أُوتيت القرآن ومثله معه»، فجعلوا السنّة مثل القرآن، وقد روى هذا الحديث ابن ماجة، وأبو داود، والدارمي، ولم يرد له ذكر في البخاري ومسلم.

وبكلام آخر، إذا لم يتطابق العمل (عدم الاهتمام بالسنة تدويناً) مع المرويّ (وهو جماع ما روي في أهمية السنّة) دلّ على أن هذا الأخير فيه ضعف إن لم يكن ساقطاً عن الاعتبار من رأس، خاصة مع ورود النهي عن تدوين السنّة، وهو ما عكس التزاماً تامّاً حتى من الأئمّة عليهم السلام، حيث لم يوازِ اهتمامهم بالسنّة اهتمامهم بفدك مثلاً، أو بكيمياء جابر بن حيان، أحدهم يأمر بألف دينار نُحلة لشاعر في مقابل قصيدة مدح من دون أن نراه يصرف شيئاً في سبيل تدوين السنّة (لو كانت حجّة) كمشروع، إذاً، لا يوجد بين المعطيات التاريخية التي بين أيدينا ما يشير إلى عنايتهم عليهم السلام بحفظ السنّة تدويناً، واستمرّ أثر النهي إلى بداية القرن الثاني دون أن يعكر صفوه إلا بعض الكتابات البسيطة، والتي لم تشكل ظاهرة تستحق أن تذكر، في مقابل الالتزام بالنهي الذي التزم به الصحابة إلى أيام عمر بن عبد العزيز.

٢ - إن النهي لم يقتصر على تدوين الحديث، بل تعدّاه إلى التحديث، ومجرّد النقل الشفاهي، بل رأينا كيف أن عمر توعّد بالضرب كل من تسوّل له نفسه التحديث عن الرسول ﷺ كوسيلة تخويف وردع، كما توعد بالحبس، وقد فعل، وإذا صدف وأن أحداً من الصحابة روى حديثاً كان يصار إلى التشديد عليه بأن يلتزم بشاهد على قوله وإلا عنّف وضرب، والخليفة عمر وغيره من الصحابة ممّن ساعد في مشروع المنع، يعلمون علم اليقين أنّ من تداعيات لزوم الإتيان بشاهد الإحجام والإعراض عن التحديث، لا لعدم وجود شاهد، بل لتفرّقهم زمن عمر في الأمصار زمن الفتوحات، وإذا كان هذا التشدّد حرصاً على السنّة - كما قال المتأخّرون - ولا حافظ لها بعد منع التدوين إلا الحفظ في الصدور، والاعتماد على هذا الحفظ مع منع التحديث أيضاً خوف الكذب أو التهمة به وغير ذلك من

التعليلات - كما سيأتي - جعل مستقرّ السنّة أو جلّها الحافظة الشخصية للصحابي والتي تموت بموته، فأين السنّة حينئذٍ التي يقولون بحجيتها؟ وهي لم تحظَ بأبسط أشكال الحفظ التي تضمن لها الديمومة عبر الزمن.

وهذه حقيقة تاريخية، لا يسعنا إلا أن نتركها نهباً لأصحاب الآراء والمذاهب كحجة للقائلين بعدم حجّية السنة، أو للشيعة ممن يقول بأن الغرض طمس النصوص الدالّة والمصرّحة بولاية علي، أو لغيرهم.

٣ - ذكر في لسان الروايات جملة تعليلات لمنع الكتابة والتحديث، بعضها روي عن النبيّ ﷺ من غير تعليل، نحو: **«لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، فمن كتب عني غير القرآن فليمحه»**، وأخرج الدارمي شيخ البخاري عن أبي سعيد الخدري، أنهم استأذنوا الرسول في أن يكتبوا عنه فلم يأذن لهم، وفي بعض هذه الروايات التصريح بأنّ العلّة هي المنع من اختلاط القرآن بغيره، وهو يعني أن لو أمن ذلك لجاز، على أن الاختلاط لا يمكن تصوّره حسب أعراف الكتابة والتدوين في ذلك العصر، وجاء في تقييد العلم للخطيب البغدادي ما يفيد أن العلّة ضلال الأمم السابقة بما كان يكتب، وفي بعضها أنه ﷺ منع من الكتابة لأنه بشر، ويبدو أن سائر الصحابة كان لهم تعليل قريب من هذا.

وروي عن عمر بن الخطاب ما يفيد خشيته أن يحصل في هذه الأُمّة - من التدوين - ما حصل في الأُمم السابقة، ويظهر أنه لم يقتصر على منع كتابة السنّة، فقد منع كتابة كتاب دانيال، بل كتب في الأمصار أن من كان عنده منها (السنّة) شيء فليمحه[1]، وفي بعض هذه الروايات يشبه عمر كتب الحديث بكتاب المشناة عند اليهود، وهو تعليل ابن مسعود أيضاً، ولجماع هذه الأسباب استمرّت سنة عمر بإتلاف الكتب خوف الانكباب على غير القرآن.

نعم، رووا إباحة الكتابة خوف النسيان كإجراء مؤقت للحفظ، فعن

(١) تذكرة الحفاظ ١/٣ تقييد العلم ٢٩، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٤٩، ٥٢، أضواء على السنة المحمدية ٤٧.

الحسن بن علي لبنيه: . . . فعليكم بالعلم، فمن لم يحفظ منكم فليكتبه، ومن ثم يمحى[(١)].

وعليه يكون المراد بالكتاب في روايات: قيّدوا العلم بالكتاب هو القرآن، بمعنى أنه لا يكون علم في غيره، لا الكتابة، وأن يراد من إباحة الكتابة للبعض الكتب ذات الصفة الإجرائية، لا التشريعية مثل كتابة الرسائل، أو تكون مفسّرة لكتاب الله (عزّ وجلّ) كبيان مقدار الزكاة والصدقات، وحدود الحرم، كما روي ذلك عن عليّ عليه السلام.

وفي هذا الإطار بالإمكان الجمع بين الروايات الناهية عن الكتابة والروايات الآمرة به، بحمل المجموعة الثانية على الكتابة بغرض الحفظ كما هو لسان بعضها: استعن بيمينك، لمن شكا كثرة نسيانه، ومع تطاول الأيام ومرّ الدهور كثر المسلمون في الأمصار، صار من يكتب ليحفظ يكتب ثم يعرض عن محوه ليحفظ غيره من المسلمين - وما أكثرهم - وهكذا بقيت بعض الكتب التي نسخت في صدر الإسلام، وفي عصر التابعين ومَن جاء بعدهم، إلى أن صار إبقاء الكتب وعدم محوها سنّة في عصر التدوين، فهجر المحو والإتلاف.

إذاً، فقد توافق الصحابة وغيرهم على منع الكتابة، وندرك أن سنّتهم العملية كانت على منع التدوين، وأن ماورد منها في الإباحة إجراء مرحلي، وفي حالات مخصوصة، ولم يكن عامّاً شاملاً. واللافت أن أحداً من الخلفاء والمانعين لم يحتج بحديث الرسول لمنع الكتابة لو كان!!!

على كل حال، لو كانت السنّة حجة لما نهضت كل تلك التعليلات بمجموعها للامتناع عن التدوين؛ لأن خوف الاختلاط بالقرآن، أو التعامل مع صحائف السنّة كما يتعامل اليهود مع المشناة، أو الجمارة، وغير ذلك، لا ينبغي أن يكون شيئاً، وبين العرب من كان يحفظ الأشعار والقصائد الطويلة، ولا يختلط

(١) تقييد العلم ٩١، ٥٦، ٧٦.

عليه أصحابها، وكان بالإمكان أن يجرّد النبيّ، أو أصحابه فريقاً لجمع السنّة في صحف عديدة متميّزة عن القرآن، وما أسهله.

ولو أنهم رأوا الحجية للسنة لما كان هناك مانع عندهم من أن تكون كالمشناة عند اليهود، بل هو المطلوب حينئذٍ، واللافت في حديث عمر الذي فيه ذكر المشناة معرفته بمصطلح أهل الكتاب من اليهود، وربما كان ذلك منه عن طريق كعب الأحبار.

ومن عجيب ما يمكن قوله هنا أيضاً، أن فكرة المنع من التدوين مستوردة من الفكر اليهودي نفسه، فقد جاء في التلمود: إن الأمور التي تروى مشافهة، ليس لك الحقّ في إثباتها بالكتابة!![١]

ومهما يكن، فمع النظر لما قام به الأمويّون من دور، إن كان ثمة، نرى أنه وبالتدريج أخذت السنة في تطوّرها ترتقي شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى مستوى القرآن، كمصدر للتشريع في العصور المتأخّرة، بل تجاوزته، كما عند بعض الأخبارية من الإمامية، الذين منعوا الأخذ بظواهر القرآن إلاّ بعد الرجوع إلى كلام الأئمّة، فالعمل عندهم على طبق الكتب الأربعة القطعية المأخوذة من الأصول الأربعمائة.

وعلى قدر من الأهمية الرجوع بالنظر والتأمّل إلى ما شاب الأفكار الإسلامية في القرنين الأوّلين، لمعرفة خلفية الصراع المرير بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، وأنه هل كان حول ما إذا كانت السنة حجة أو لا؟ مع تسليط الضوء على الدور الكبير الذي قام به الشافعي حيث صهر بين المدرستين كما يصرّح أحمد بن حنبل نفسه بقوله: ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا حتى جاء الشافعي، فمزج بيننا[٢].

---

(١) حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي ٧٩ عن التلمود، مصر.
(٢) القاضي عياض، المدارك، الجزء الأول.

لم يعتنِ الأُمويّون بنشر دين الإسلام إلا لأهداف سياسية واقتصادية، فلم تظهر لهم عناية بالعلوم الشرعية قطّ إلى زمن عمر بن عبد العزيز، ومن جهة أخرى، لم تكن علاقتهم بالعلماء حسنة، فهذا سعيد بن المسيّب يقول: فعل الله بمعاوية وفعل، فإنه أوّل من أعاد هذا الأمر ملكاً، وكانت ردّة فعل الأُمويين تجاههم قاسية، فبالغوا في التنكيل بالصحابة والتابعين، إلى جانب كراهيتهم وعداءهم المعروف لأهل البيت وشيعتهم، فأتوا بالعجائب مع أهل المدينة في وقعة الحرة (٦٣هـ)، ولا ننسى ما فعله الحجاج من فظائع، فقتل من الصحابة والتابعين - ومنهم سعيد بن جبير - من قتل، ومعاملته لأنس بن مالك معروفة مشهورة، وكذلك فعل يزيد بن عبد الملك مع الحسن البصري، الشيخ الجاهل كما كان يقول، وموقف الحسن المعارض لنظام الوراثة الأُموي مشهور، وكانت سياسة العلماء الأتقياء، إلى جانب سياسة الشيعة بجميع فرقهم هو السيطرة على القاع الثقافي، ومصادرة الخطاب الديني، ومن ثمَّ الاستئثار به، وبالتالي تجريد السلطة الأُموية، وكانت آلية ذلك جمع الحديث والسنّة (حيث النصّ القرآني حمّال وجوه) وقد صار للسنّة في ذلك الوقت قدسية مستمدّة من قدسية الرسول ﷺ، فبذلوا في سبيل ذلك الغالي والرخيص، ونشطت حركة الرحلة في طلب العلم.

الآثار المترتّبة على منع التدوين:

لا تقتصر تداعيات المنع من التدوين إلى بداية القرن الثاني على مجرد ضياع النصوص النبوية، في مجال التشريع وغيره، ومن ثم فتح المجال أمام الوضع بمتعدد أسبابه ليحتلّ حيّزاً كبيراً في الثقافة الدينية آنذاك، بل تعدّاه إلى ظهور آثار سلبية عديدة، أهمّها ظهور مدرسة الرأي أو مدرسة اجتهاد الرأي التي لم تكن لتظهر لو لم تحرف قريش ما كتب من السنّة اعتماداً على روايات تفيد شرعية هذا الإجراء، بل وتمنع من التحديث عن رسول الله إلى زمن عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الأُولى، وقد مات أكثر الصحابة، كل ذلك ضمن سياسة ترمي إلى إخفاء النصوص التي رأت فيها قريش، أنها تقف حجر عثرة في سبيل مصالحها السياسية والقبلية، كما يحلو للبعض أن يقول.

إذاً، فقد سعت قريش - عن قصد أو عن غير قصد - إلى سيادة نزعة الرأي في مقابل نصوص عملت على طمسها وإخفاء آثارها، وكان فاتح هذا الباب ومشرّعه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فحرم ما اعترف هو نفسه بحليته زمن الرسول ضمن قائمة أتينا على ذكر بعضها فيما مضى.

وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهو يعني أن عمر فهم الإسلام فهماً مقاصدياً، راعى فيه الغايات دون الوسائل، ولم يجد في النصّ جموداً، كما لم يعتبره متبوعاً للواقع، بل رآه تابعاً له، لكن هو نفسه لم يبيّن مدارك فهمه مع تيسّره.

على كل حال، أصاب اجتهاد الرأي كاتجاه في فهم الشريعة بعض التعثّر في البيئة الحجازية موطن السنّة، لكنها وجدت تربتها الملائمة للنموّ في الأمصار، وخاصة العراق الذي نشأ فيه ما يسمّى بفقه العراقيين الذي يعتمد الرأي مقابل فقه الحجازيّين الذي يعتمد الحديث، فكانت النواة الأُولى لمدرسة الرأي، وقد تبنّاها الأحناف، ويأتي على رأس هذه المدرسة إبراهيم النخعي (ت ٩٦هـ) شيخ حماد بن سليمان شيخ أبي حنيفة. أما مدرسة الحديث، فكانت بزعامة سعيد بن المسيّب (ت ٩٤هـ) وانضوى تحتها الحنابلة والشافعية والمالكية وأهل الظاهر، وكان إبراهيم النخعي يرى أن أحكام الشرع معقولة المعنى، مشتملة على مصالح راجعة إلى الأُمّة، وأنها بنيت على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الحِكَم فُهمت من الكتاب والسنّة، وشُرعت الأحكام لأجلها لينتظم بها أمر الحياة، فكان يجتهد في معرفتها ليدير الحكم لأجلها حيث دارت، وأن العقل يمكن أن يدركها ويدرك حسنها وقبح ضدّها؛ لأن الشرع أرشد إليها لا أن العقل له استقلال في ذلك كما يقول المعتزلة، وإنما المراد أن العقل يدرك حسن الحسن وقبح القبيح، فيمدح على الأول ويذمّ على الثاني، لا أنه يستقل بإدراك الثواب على الأوّل والعقاب على الثاني، فإن الثواب والعقاب إنما يُعرف من قبل الشرع، فأحكام الله لها غايات أي حِكَم ومصالح راجعة إلينا[1].

(١) الفكر السامي ١/ ٣٨٥ راجع ابن خلدون ٣٥٢، حجة الله البالغة ١/ ٢٧٤، أعلام الموقعين ١/ ١١١.

وبينما كان أهل الحديث وسعيد بن المسيّب يبحثون عن النصوص أكثر من بحثهم عن العِلل، فتساهلوا في قبول الحديث، وذهبوا إلى أن السنّة بجميع أقسامها تستقل بالتشريع، ذهبت مدرسة أهل الرأي إلى المنع، وأن خبر الواحد لا يستقل بذلك.

وبين هذه وتلك، كان المذهب الإمامي من أهل النصّ والأثر، لا اعتماد لهم إلا على القرآن والسنّة الصحيحة. أما الإجماع، فالحجّة في بعض أقسامه وهو الإجماع الدخولي فيعود إلى السنّة. أما العقل، فهو حجة بمعنى كونه كاشفاً عن الحكم لا منتجاً له إلاّ في المستقلات للملازمة، ومن هنا قولنا: إن الفقه الشيعي، على الرغم من كونه فقهاً نصوصياً، يمثل أرضية خصبة للنظر في المقاصد.

النص سلطة لأنه شكل من أشكال سلطة المعرفة، وله امتداده التاريخي وتداعياته السياسية والاجتماعية، وهو بهاتين الخاصيتين، يفوق قدرة السياسة التي تتّسم دوماً بالآنية والمرحلية؛ لأن سلطة النص تشكل الإطار الذي تعمل فيه السياسة والإدارة.

وإذا لم يكن ممكناً تسنم سدة الخلافة والسيطرة السياسية والإدارية، فمن الممكن الإمساك بزمام النص/ الإطار، وما يمثّله من سلطة، لتضييق الخناق على العاملين بالسياسة/ الخلافة والتحكّم بمسارات اتجاهاتها، وتالياً، التحكّم بانعكاسات ذلك على النواحي الدينية والاجتماعية والفكرية.

وما كانت لتخفى هذه الخصائص للنصّ والمعرفة، كما لم يكن خافياً سعي المعارضة الشيعية لامتلاكها على ساسة الأُمويّين، فناصروا دوماً مدرسة الحديث، وعارضوا بشدّة مدرسة الرأي، وهو عين النهج الذي انتهجته المعارضة الشيعية، إلا أن الأُمويِّين أرادوا العيش ليأكلوا، بينما عملت المعارضة على الأكل لتعيش، كلٌ كان يسعى للاستحواذ على سلطة النص وقوته السحرية في المجتمع الإسلامي الديني، لكن مع تباين الغايات والمشارب والاتجاهات.

كان لكل مدرسة (الرأي/ الحديث) شيوخها وعلماؤها[١] ومناهجها وأدلّتها، وبالرغم من ظهور فجوة واسعة بينهما في بداية الأمر، إلا أن تلك الفجوة ما لبثت أن ضاقت، فتلاقت المدرستان في اتّجاه فقهي متكامل مع الشافعي في منهجه التوفيقي في «الرسالة» وتبعه على ذلك العلماء من بعده.

كتب عمر بن عبد العزيز إلى الناس: إنه لا رأي لأحد مع سنّة سنّها رسول الله ﷺ، وفي كلام لابن شهاب الزهري: دعوا السنة تمضي، ولا تعرضوا لها بالرأي[٢].

ولم يكتفِ عمر بن عبد العزيز بمجرد التشجيع والانتصار للحديث، بل كان على الظاهر أوّل من جعل لحَمَلة الحديث نصيباً من بيت المال، روى الخطيب البغدادي: كتب عمر بن عبد العزيز إلى والي حمص: مُرْ لأهل الصلاح من بيت المال بما يغنيهم لئلا يشغلهم شيء عن تلاوة القرآن وما حملوا من الأحاديث.

وكما قلنا، ما كانت لتخفى أهمية النص كسلطة على الخلفاء العباسيين، فشجّعوا عليه، وادّعوا أن الحق مع أصحاب الحديث، روى الخطيب عن جمع: سمعت هارون الرشيد يقول: طلبت أربعة فوجدتها في أربعة: طلبت الكفر فوجدته في الجهمية، وطلبت الكلام والشغب فوجدته في المعتزلة، وطلبت الكذب فوجدته في الرافضة، وطلبت الحق فوجدته مع أصحاب الحديث. والغريب أنه في الوقت نفسه كان رهط من أصحاب الحديث يتخوّفون من فشوّ الحديث كظاهرة في الثقافة الإسلامية، فهذا المغيرة (ت ١٣٠هـ) يذمّ طلب الحديث، فيقول: ما طلب

(١) ومن أشهر أعلام مدرسة الحديث: سعيد بن المسيب (ت ٩٤هـ) عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ) أبو بكر المخزومي (ت ٩٤هـ) عبد الله بن مسعود (ت ٩٨هـ) خارجة بن زيد بن ثابت (ت ٩٩هـ) القاسم بن محمد بن أبي بكر (ت ١٠٧هـ) سليمان بن يسار (ت ١٠٧هـ).
ومن أعلام مدرسة الرأي في الكوفة: علقمة (ت ٦٢هـ) أبو ميسرة الهمداني، الأسود بن يزيد النخعي، مسروق بن الأجدع الهمداني (ت ٦٣هـ) وشريح بن الحارث الكندي، سليمان بن مهراش الأعمش (ت ١٤٨هـ) وانتهت رياسة هذه المدرسة إلى ابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وشريك القاضي، وأبي حنيفة (ت ١٥٠هـ).

(٢) أعلام الموقعين ١/ ٧٧، ٨٤.

أحد هذا الحديث إلا قلَّت صلاته، ونحوه عن شعبة بن الحجاج (ت ١٦٠هـ): إن هذا الحديث يصدكّم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون؟ وتطول قائمة التأسّف والندم من أصحاب الحديث، فعن الشعبي قال: لوددت أني لم أتعلم من هذا العلم شيئاً، وعن المغيرة: كان مرة خيار الناس يطلبون الحديث، فصار اليوم شرار الناس يطلبون الحديث، لو استقبلت من أمري ما استدبرت، ما حدَّثت.

ويضيء لنا المغيرة بن مِقسَم الضبّي جانباً من أحوال أهل الحديث في هذا النصّ، ونحوه عن الليث بن سعد يقول، وقد أشرف على أصحاب الحديث فرأى منهم شيئاً، فقال: ما هذا؟ أنتم إلى يسير من الأدب أحوج منكم إلى كثير من العلم.

وينظر سفيان الثوري (٩٧ - ١٦١هـ) إلى أمر الحديث، وقد حاض، فيقول: أرى كل شيء من أنواع الخير ينقص، وهذا الحديث إلى زيادة، فأظن أنه لو كان من أسباب الخير لنقص أيضاً[(١)].

ومن كل ذلك نرى أن الخلفاء كانوا على دراية بأهمّية سلطة المعرفة وقابليّتها للتوظيف والمزايدة، وللحفاظ على الدولة وتوطيد بنيانها، في مواجهة قوى المعارضة السياسية والدينية.

أمّا أصحاب الحديث والمحدثين، فكان النصّ عند بعضهم وسيلة لحفظ المكانة الاجتماعية والشخصية، روى الخطيب: حدثنا ضمرة قال: كان سفيان الثوري (ت ١٦١هـ) ربما حدث بعسقلان وصور، يبتدئهم، ثم يقول: انفجرت العيون، انفجرت العيون يعجب من نفسه، وربما حدث الرجل، فيقول له: هذا خير لك من ولايتك عسقلان وصور.

---

(١) البغدادي، شرف أصحاب الحديث ٥٥، ٦٤، ١١٢، ١١٤، ١١٦ إلى صفحة ١٣٥. ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ٤٨، وعن ابن مسعود ليس العلم بكثرة الحديث ولكن العلم الخشية، مختصر كتاب المؤمل في الرد على الأمر الأول ٦ لأبي شامة، أبي القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل، وعن أبي هريرة لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربني بمخفقته تذكرة الحفاظ ١/ ٧، وفي جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٢١ لضربني، طبقات ابن سعد ٦/ ٢.

ولا يخفى أن كل هذه الظواهر ما كانت لتحدث لو لم يكن منع من تدوين الحديث، لكن - والحق يقال -: إن من أخطر تداعيات المنع من التدوين هو بروز ظاهر الوضع في الحديث مع ما جرّه من ويلات.

أسباب الوضع:

أظهرت الدراسات التاريخية مؤخّراً، أن لظاهرة الوضع في الحديث أسباباً ودوافع عديدة أدّت إلى ازدهار صناعة الخبر بحسب أحوال العصر وهمومه السياسية، أهمّها:

١ - تحقيق بعض المصالح السياسية للحكّام الظَّلمة، لأن الحديث يمثل حركة إعلامية وإعلانية تقف في مواجهة قوى المعارضة بغية قمعها، ويدخل فيه تحقيق المصالح الشخصية.

٢ - تأييد الفرق المذهبية، فسعت كل فرقة أو مذهب إن في الفقه أو العقائد لتأييد مذهبه بوضع الأحاديث المتوافقة معه، والدفاع عن الآراء.

٣ - قيام الفرق المعادية للإسلام بوضع الروايات لزعزعة العقائد الدينية (الزندقة).

٤ - الإغراب في الحديث تجاوباً مع ميل الناس إلى الخرافات والأساطير (الإسرائيليات).

٥ - التفاخر والتنافس بين القبائل والعشائر والأفخاذ.

٦ - تحريض الناس على التشبّث بالممارسة الدينية الشعائرية بترتيب الثواب الكبير على الأعمال البسيطة، وقد اشتهر الوعّاظ وأئمّة المساجد به للإرشاد!!

٧ - التقرّب من الولاة والسلاطين وتأييد الآراء الفقهية التي ارتضوها تملّقاً لهم، وهناك أسباب أخرى ثانوية[1].

ويبدو أن بداية هذه الظاهرة كانت أيام الرسول ﷺ حيث روي: **«من كذب عليَّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار»**.

---

(١) للتوسع في هذا الموضوع راجع، السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، أبو رية، أضواء على السنة المحمدية.

ولا يقتصر ضعف الاطمئنان على الأسباب المذكورة آنفاً، بل كان هناك جملة من عوامل أخرى أفادت ذلك، يأتي على رأسها النقل بالمعنى وهي ظاهرة طبيعية لتأخّر التدوين، وهوأيضاً مثار لاختلاف الحديث لاعتماده على فهم الرواية وهو مختلف ومتعدّد بعدد الرواة، يضاف إليه عوامل النسيان والخلط الناتج عن تبديل العبارات.

ويتشاطر مع ظاهرة النقل بالمعنى ظاهرة أخرى لا تقلّ خطورة، وهي تقطيع الروايات الذي اعتمدته المجامع الحديثية لتوزيع الرواية الواحدة على الأبواب المختلفة، فتلاشى السياق وحذفت بعض العبارات اعتماداً على عناوين الأبواب والفصول وغير ذلك، كالتقديم والتأخير، والزيادة والنقصان، والاختصار واللحن.

ولا ننسى التقية عند الإمامية، والظروف الخاصة للمخاطب الذي يؤثر في طبيعة الرؤية وغير ذلك، على أننا نفهم من شيوع الرواية بالمعنى في القرن الثاني وما بعده، أن ما يذكر من كتب دوّنت في القرن الأول لم يبق لها أثر إلى زمن التدوين، أوائل القرن الثاني.

وإزاء ذلك قام العلماء بوضع أسس منهجية لمواجهة ظاهرة الوضع وتداعياتها في الحضارة الإسلامية، منها: التشهير بالضعفاء الوضّاعين وتصنيف الكتب في الموضوعات والأحاديث المجهولة، ووضع أسس لتقييم الحديث (نقد المتن) وغير ذلك مما كان له دور في ظهور علم الدراية، ولقيمتها التوثيقية لاقت استحساناً وإعجاباً من المستشرقين، وغيرهم، منهم أسد رستم في كتابه مصطلح التاريخ.

ومع تجاوزنا لأسباب الوضع التاريخي ولتفصيل أكثر في وسائل مجابهة هذا التيار، نجد أنها لم تكن في مستوى المواجهة، حيث انحصرت وسائل الدفاع في الاهتمام - منذ عصر الصحابة - بنقد السند، وعدم العناية كثيراً بنقد المتن، فبحثوا في الرواة من حيث العدالة، ومن حيث الضبط تعديلاً وتجريحاً، وتوثيقاً وتضعيفاً، وعندما تعدّدت حلقات الإسناد جرى البحث من قبل علماء الحديث فيه من حيث الاتّصال والانقطاع، إلى غيرها من موضوعات علم الحديث والدراية.

ولم يولوا العناية بنقد المتن في مستوى موازٍ، وهو ما سوّغ لبعض متكلّمي المعتزلة، وصف أصحاب الحديث بأنهم زوامل أسفار (الزاملة: البعير). وبتعبير آخر، كان جلّ أصحاب الحديث العناية بالنقد الخارجي (السند) على حساب النقد الداخلي (المتن). قال أحمد أمين:

وقد وضع العلماء للجرح والتعديل قواعد ليس هنا محل ذكرها، ولكنهم - والحق يقال - عنوا بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن، فقلّ أن تظفر بنقد من ناحية أن ما نُسِب إلى النبيّ ﷺ لا يتّفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المألوف في تعبير النبيّ، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون الفقه، وهكذا. ولم نظفر منهم في هذا الباب بعشر معشار ما عنوا به من جرح الرجال وتعديلهم، حتى نرى البخاري نفسه على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلّت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة لاقتصاره على نقد الرجال؛ كحديث: **«لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»**، وحديث: **«من اصطبح كل يوم سبع تمرات من عجوة لم يضرّه سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل»**.

وكذلك قسموا الحديث بحسب قوّته والأخذ به إلى أقسام، وسمّوا كل نوع اسماً، فقسموه إلى متواتر وآحاد؛ فالمتواتر ما رواه جماعة يؤمن من تواطئهم على الكذب عن جماعة كذلك إلى رسول الله، وهذا يفيد العلم. وقد قال قوم: إن هذا النوع لم يوجد، وعدَّ منه قوم حديث: **«من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»**، وزاد بعضهم أحاديث لا تتجاوز السبعة. وأما أحاديث الأحاد، فهي غير المتواترة، وهي لا تفيد العلم عند أكثر الأصوليين والفقهاء، وإنما يجوز العمل بها عند ترجح صدقها، وقد قسموا أحاديث الآحاد إلى درجات حسب قوّتها، لا نطيل بذكرها[1].

---

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام ٢١٧، ضحى الإسلام ٢/ ١٣٠، ظهر الإسلام ٢/ ٤٨، مقدمة ابن خلدون ٩.

فالعناية بالنقد الداخلي إلى جانب النقد الخارجي يمنع - ولو جزئياً - الأخذ بمطلق الحديث، أو ردّه لمجرد مخالفته للعقول ظاهراً، فليس المراد تحكيم العقل بالحديث، ولا الحديث بالعقل، كما ربما فُهم من تعابير المعتزلة.

ولفرط إعراض القدماء عن النقد الداخلي، لا نجد في التراث الإسلامي تأليف مستقلّ فيه - حسب اطّلاعي - مع العلم، (وهو في غاية الغرابة)، أن نقد المتن يرجع إلى عصر مبكر، فقد اعتمده مسلمو الصدر الأوّل، فهذه عائشة تسمع أبا هريرة يروي عن النبيّ: «**الميت يعذب ببكاء أهله**»، كيف والله يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وترفع الوهم بقولها: إن الرسول مرّ بدار رجل من اليهود قد مات وأهله يبكون عليه، فقال: «**إنهم ليبكون عليه، وإنه ليعذّب**»[(١)].

وكذلك ردّها حديث المعراج، وأن محمداً رأى ربّه، بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، وغير ذلك مما تراه في كتب الحديث، وهو باب متّسع لمن تتبّع، وليس لنا غرض من بيانه إلا بالمقدار الذي يرتبط بموضوعنا.

وعلى كل حال، وبالرغم من أن نقد المتن شهد انطلاقة قديمة في عصر الصحابة، ومن الصحابة أنفسهم، إلا أن انعكاساته العلمية بعد ذلك في علوم الحديث بدت محدودة الأثر، يتّضح ذلك من مراجعة القواعد المرعيّة في علم الحديث ومصطلحه، حيث نجد تركيز واهتمام معظم أبواب المصطلح على السند ضمن الجدول التالي لأنواع علوم الحديث الإسنادية عن كتاب معرفة علوم الحديث للحاكم باعتباره أول كتاب ألّف في هذا العلم بعد (المحدث الفاضل) للرامهرمزي، وكتب الحديث بعد ذلك على هذا المنوال، ومن دون تغيرات مهمة في المذهب الإمامي:

١ - معرفة عالي الإسناد.

٢ - معرفة العلم بالنازل.

٣ - معرفة صدق المحدث.

---

(١) راجع شرح النووي لصحيح مسلم ١/ ٣٢.

٤ - معرفة المسانيد من الأحاديث.

٥ - معرفة الأسانيد التي لا يذكر سندها من رسول الله ﷺ.

٦ - معرفة الصحابة على مراتبهم.

٧ - معرفة المراسيل المختلف في الاحتجاج بها.

٨ - معرفة المنقطع من الحديث.

٩ - معرفة المسلسل من الأسانيد.

١٠ - معرفة الأحاديث المعنعنة.

١١ - معرفة المعضل من الروايات.

١٢ - معرفة التابعين.

١٣ - معرفة أتباع التابعين.

١٤ - معرفة الأكابر.

١٥ - معرفة أولاد الصحابة.

١٦ - معرفة الجرح والتعديل.

١٧ - معرفة المدلسين.

١٨ - معرفة مذاهب المحدثين.

١٩ - معرفة تصحيفات المحدثين في الأسانيد.

٢٠ - معرفة الأخوة والأخوات من الصحابة والتابعين وأتباعهم.

٢١ - معرفة جماعة من الصحابة والتابعين وأتباعهم، ليس لكل منهم إلا راوٍ واحد.

٢٢ - معرفة قبائل الرواة من الصحابة والتابعين وأتباعهم.

٢٣ - معرفة أنساب المحدثين من الصحابة وغيرهم.

٢٤ - معرفة أسامي المحدثين.

٢٥ - معرفة الكنى للصحابة والتابعين وأتباعهم.

٢٦ - معرفة بلدان رواة الحديث وأوطانهم.

٢٧ - معرفة الموالي وأولاد الموالي من رواة الحديث، في الصحابة والتابعين وأتباعهم.

٢٨ - معرفة أعمار المحدثين من ولادتهم إلى وقت وفاتهم.

٢٩ - معرفة ألقاب المحدثين.

٣٠ - معرفة رواية الأقران من التابعين وأتباعهم.

٣١ - معرفة المتشابه في قبائل الرواة، وبلدانهم وأساميهم وكناهم وصنائعهم.

٣٢ - معرفة الأئمة الثقات المشهورين، من التابعين وأتباعهم.

٣٣ - معرفة جماعة من الرواة، لم يحتج بحديثهم في الصحيح، ولم يسقطوا.

٣٤ - معرفة من رخص في العرض على العالم ورآه سماعاً، ومن رأى الكتابة بالإجازة من بلد إلى بلد إخباراً، ومن أنكر ذلك.

أما أنواع علوم الحديث المتنية، فهي كما يلي:

١ - معرفة الموقوفات من الروايات.

٢ - معرفة المدرج في حديث رسول الله ﷺ من كلام الصحابة.

٣ - معرفة الصحيح والسقيم.

٤ - معرفة فقه الحديث.

٥ - معرفة ناسخ الحديث من منسوخه.

٦ - معرفة الألفاظ الغريبة في المتون.

٧ - معرفة المشهور من الحديث.

٨ - معرفة الغريب من الحديث.

٩ - معرفة الأفراد من الأحاديث.

١٠ - معرفة علل الحديث.

١١ - معرفة الشاذّ من الروايات.

١٢ - معرفة سنن الرسول ﷺ يعارضها مثلها، فيحتجّ أصحاب المذاهب بأحدها.

١٣ - معرفة الأخبار التي لا معارض لها بوجهٍ من الوجوه.

١٤ - معرفة زيادة ألفاظ فقهية في أحاديث، يتفرّد فيها بالزيادة راوٍ واحد.

١٥ - معرفة التصحيفات في المتون.

وإذا كانت هذه الأبواب هي التي يندرج تحتها كل من علوم السند وعلوم المتن، فإن ما يتعلق منها بالنقد ليس إلاّ أقلّها، فأما ما يتعلق بالنقد الإسنادي فيمكن أن تندرج تحته الأبواب التالية، وإنْ كانت سائر الأبواب يمكن أن تسهم فيه بنصيب:

١ - معرفة صدق المحدث.

٢ - معرفة المراسيل.

٣ - معرفة المنقطع.

٤ - معرفة الأحاديث المعنعنة.

٥ - معرفة المعضل.

٦ - معرفة الجرح والتعديل.

٧ - معرفة المدلسين.

أما بالنسبة لعلوم المتن، فإن ما يتعلق منها بنقد المتن هو ما يلي:

١ - معرفة الصحيح والسقيم.

٢ - معرفة عِلل الحديث.

٣ - معرفة الشاذّ من الروايات.

والظاهر أن الاهتمام بالسند تاريخياً، بملاك أنه لا معنى للانشغال بالمتن مع عدم إحراز قيمة السند، فالأمر خاضع للترتب إذاً؛ لأن مناقشة متن الحديث دلالة في رتبة متأخّرة عن مناقشة السند، فلا معنى للبحث في المتن مع سقوط السند عن الاعتبار، ومن المبالغة حينئذٍ القول، إن المحدثين لا يعنون بغلط المتون، وأنهم يسيرون في بحوثهم على مبدأ أنه متى صحّ السند صحّ المتن، لكن إذا لم يكن وضع الحديث عزيزاً، فما يمنع الكذب في السند، قال خالد بن يزيد: سمعت محمد بن يزيد الدمشقي يقول: إذا كان كلام حسن لم أرَ بأساً أن أجعل له إسناداً.

حجّية السنة:

مما مضى تعرف حال حجية السنّة، فلا داعي للتصريح به، وقد ذكروا للحجية وجوهاً:

١ - تفسير الحكمة الواردة في القرآن بالسنّة، وهو أمر أول مَن لجأ إليه الشافعي في الرسالة ولا دليل عليه؛ إذ لم ترد كلمة حكمة بمعنى السنّة لغة، بل وكذلك كلمة سنة لم ترد بالمعنى الاصطلاحي المعهود في علم الحديث، وكذلك كلمة الحديث الواردة في القرآن لم تعنِ أبداً أحاديث الرسول أو سنّته.

٢ - الاستدلال بأن طاعة الرسول المأمور بها في الكتاب العزيز، تعني تطبيق الحديث، وهو ما لا ينبغي أن يصار إليه؛ لأن هذه الأحاديث ليست نفس السنة بل الحاكي عنها، والطاعة كانت لمحمد ﷺ مع تلبّسه بمبدأ الاشتقاق، وهي الرسالة، فالأمر حاصل باتّباع الرسول لا في متابعته باعتبار الامتداد الزماني الاستقبالي (الإطلاق الأزماني)، والرسول لم يكن يعمل إلا بما جاء في القرآن، وما جاء خلاف ذلك يجب حمله على أنه تدبيرات إدارية خاضعة لاعتبارات وقتية وزمانية بحسب الأحوال.

٣ - إنه لا يمكن تفسير القرآن إلا بالرجوع إلى حديث النبيّ، وهي حجّة واهية، لأنه لم يرد تفسير كامل للقرآن عن الرسول، ثم إن للزمان وتطور الوعي البشري دخالة في تحديد معانيه.

أمّا فيما يتعلق ببيان المجمل، وتفصيل المبهم، فإنه يرجع فيه إلى الحديث من باب انسداد باب العلم والعلمي فيها، مع إمكان أن يقال: إن مثل الصلاة والصيام والزكاة والحجّ، بتفاصيلها كانت معروفة قبل عصر النبيّ ﷺ، ومن أيام إبراهيم، كما تشير إلى ذلك ظواهر بعض الآيات القرآنية، لكنها تركت فيما بعد، وما جاء به النبيّ بخصوصه، لم يكن مستحدثاً.

أضف إلى ذلك، أننا نأخذ أحكامها من الجري العملي للمسلمين (التواتر العملي) والسيرة العملية لهم المستمرّة بدون انقطاع، بل أن هذا الجري العملي في ابتدائه من النبيّ، هو المصطلح عليه بالسنة تاريخياً؛ إذ معناها السيرة العملية فحسب، دون السنّة القولية.

٤ - إن اتخاذ الرسول أسوة حسنة يعني الاقتداء به باتباع الحديث والسنّة، إلا أن الإنصاف، أنها لا تعني أكثر من اتّباعه فيما يخصّ قضايا الإيمان والألوهية والسلوك الأخلاقي، ولا سيما مع ورود كلمة الأُسوة فيما يخصّ إبراهيم في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۖ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الممتحنة: ٤]، فجملة (إذ، وما) وردت بعد بيان معنى الأُسوة المطلوبة في إبراهيم، وهو ما يؤكّد أن القرآن يفسّر بعضه بعضاً، ولو كانت الأُسوة الحسنة تعني الاقتداء بالسلوك الشخصي للنبيّ، لعسر ذلك ولأمر به النبيّ، والحال أنه ورد النهي عن كتابة شيء من أقواله. أما وجه العسر، فلأن سلوك النبيّ تحدّده مؤثرات حضارية وثقافية ومجتمعية خاصة، تحكمها العادات والتقاليد، وهي صفة شخصية حضارية لا علاقة لها بالدِّين.

نعم، المطلوب أن لا تخرج هذه المسلكيات عن الضوابط العامّة للشريعة كالبعد عن الخبائث، وإقامة العدل (الأحكام العليا للتشريع)، وعليه يكون معنى الاقتداء بالنبيّ هو تطبيق ما ورد في القرآن.

وهذه التخريجات النظرية تجاه حجية السنة، لاقت استحساناً لدى بعض

الإسلاميين، خاصة عندما وجدوا طغيان النصوص السنتية على النصّ القرآني من الناحية العملية، وخاصة أيضاً مع وجود الثغرات الكبيرة في بنية النص السنتي من جهة أن كل الأحاديث فيه آحاد، ودون ذلك أقسام كثيرة.

وفوق ذلك، فإن في القرآن حصانة لا توجد في الأحاديث السنتية الذي شهد تاريخها تسرّب الخرافات والأفكار المضلّلة إلى الفكر الإسلامي. ولذلك يكون الرجوع إلى عمومات القرآن، أسلم من اتّباع ما فيه مظنّة الهلكة؛ لأن القرآن يجمع والحديث يفرق، وأيضاً، القرآن لم يمرّ بمرحلة النقل الشفاهي على نحو ما كان عليه الحال في السنّة، وهي نقطة مركزية في النقد.

لكن، والحق يقال، إن القدماء قد وضعوا علوم الحديث، وعلوم أخرى مساعدة؛ كعلم الجرح والتعديل (علم الرجال) من أجل التثبّت من الصحة التاريخية للنصوص، وقد اعترف كل من «ريتشارد سيمون» و«أسبينوزا» و«رينان» بأنهم تعلّموا نقد النصوص من علم الحديث عند المسلمين، وبناءً عليه، لماذا يصرّ نقاد الحديث على اطّراح ما أصّله علماؤنا، ويصرّون على الأخذ بالمرجعية الغربية في نقد النصوص الدينية حتى يصل إلى التشكيك في الحديث، كما هو السائد في أدبيات الغرب الحديثة؟ مع إمكان تطوير علم الحديث من الداخل، إن من حيث المنهجية، أو من حيث اعتماد طرق أخرى، ومن ثمّ البناء على الأصل، بدل تجاهله وإسقاطه بالمرّة.

٥ - وقد استدلّ أيضاً بالإجماع، وبأنه لا يمكن العمل بالكتاب وحده، وبجملة من الآيات، وبجملة من الروايات مع غضّ النظر عن إفادتها للدور، وبعمل الصحابة وتمسّكهم بها، وغير ذلك مما تجده في كتاب عبد الغني عبد الخالق «حجية السنة»، وكتاب الشافعي «جماع العلم»، هذا وقد أورد الدكتور محمد توفيق صدقي في مقال له نشر في مجلة المنار تحت عنوان: الإسلام هو القرآن وحده، جملة من الإشكالات على حجية السنة، ولنجمع هنا أعظم الدلائل التي نعتمد عليها في إثبات دعوانا أن السنة كانت خاصة بمن كان في عصر الرسول ﷺ، وهي:

١ - لم تكتب في عهد النبيّ ﷺ، فتكون أقرب إلى التحريف منها إلى الضبط لو كانت كتبت في عهده.

٢ - نهى ﷺ عن كتابة شيء سوى القرآن الشريف، ولا يمكن تفسير ذلك تفسيراً مقنعاً بغير ما ذهبنا إليه.

٣ - لم تجمعها الصحابة بعد عصره في كتاب لينشر في الآفاق، ولم يحصرها أحد منهم حفظاً في صدره، ولو كانت الشطر الثاني للدين لاعتنى بها بذلك أو نحوه.

٤ - لم تنقلها الصحابة إلى الناس بالتواتر اللفظي، وما تواتر لفظه يكاد يكون لا وجود له وهو غير هام في الدين وتواتره حصل اتّفاقاً لا قصداً منهم.

٥ - ما كانوا يجيدون حفظها في صدورهم، كحفظ القرآن، ولذلك اختلفت ألفاظ ما تعدّدت رواته منهم.

٦ - كان بعضهم ينهى عن التحديث، ولو كانت السنة عامة لجميع البشر لبذلوا الوسع في ضبطها، ولتسابقوا في نشرها بين العالمين، ولما وجد بينهم متوانٍ أو متكاسل أو مثبط لهم.

٧ - أباحوا للناس أن يرووها عنهم بالمعنى على حسب ما فهموا.

٨ - لم يتكفّل الله تعالى بحفظها، فوقع فيها جميع أنواع التحريف. ولا يمكننا القطع بشيء منها مما رواه الآحاد، وهو جلها لمجرد عدم معرفتنا شيئاً بجرح الرواة.

٩ - يوجد فيها كثير مما لا ينطبق إلا على العرب المعاصرين للنبيّ ﷺ، ولا يوافق إلا عاداتهم وأحوالهم؛ كمسألة زكاة الأموال، وزكاة الفطر وغير ذلك.

١٠ - يشم من بعض ما وصل إلينا منها رائحة ما ذهبنا إليه؛ كقول النبيّ ﷺ لمن سأله: هل يجب الوضوء من القيء: «لو كان واجباً لوجدته في كتاب الله تعالى».

هذا في نقد السنّة عامة، وفي تضاعيف الكلام قلنا إن السنة الموجودة الآن

ليست هي نفس ما صدر عن النبيّ، أو المعصوم قولاً وفعلاً وتقريراً، بل هي حاكية، وهذه الأحاديث الحاكية كلّها أخبار آحاد، لذلك سنبحث في مقبل ما سيأتي عن خبر الواحد وحجّيته.

دلالة الأفعال على الأحكام:

والمراد هنا أعمّ من فعل المعصوم.

ورد معنا فيما مضى مصطلح التواتر العملي، والتمسّك بظهور الفعل والسلوك العملي في موارد البيان الشرعي في مثل: «**صلوا كما رأيتموني أصلّي**»، أو: «**خذوا عني مناسككم**»، وغير ذلك مما يشبهها، وقد قصدنا بذلك الإشارة إلى أهمية التطبيق العملي للرسول أو المعصوم، وقيمته البيانية في التشريع التي تفوق النصوص السنتية مع ما يكتنفها من مشاكل مرّت، ويأتي المزيد منها، وفي المقابل ذهب جمهور الفقهاء إلى التقليل من قيمة السلوك العملي بالنسبة إلى النصّ، من دون أن يسقط عن الاعتبار بالمرّة، كيف وقد جعلوا العقل جزء معنى السنة، وأدرجوه ضمن الدليل اللبّي الفاقد للإطلاق الذي يتمتّع به النصّ.

هل للفعل الصادر عن المعصوم قوة دلالية على المراد من بعض النصوص الثابتة؟ هذا ما ينبغي أن يصار إليه؛ لأن الفعل تجسيد للنص في مقام التطبيق، ومن هنا أهمية النظر في الأفعال طريقاً إلى معرفة المراد من النصوص، حتى إذا تعارض النصّ في مدلولاته مع الفعل، كان الفعل حينئذٍ مبيناً للمجمل، ومخصّصاً للنص، أو مقيداً لإطلاقه، وإن لم يكن كذلك، فلا أقل من أنه القدر المتيقّن.

ومن جهة أخرى، هل يكون لترك الفعل دلالة على نفي أحد محتملات النصّ المدعى؟ إن زمان النص يُعدُّ إطاراً لهذا النوع من الدلالة المنفيّة، وهو أصل ينفع كثيراً في نفي الدلالة المدعاة للنص في غير عصر النصّ، أو في بعضه!! بل يكشف ظهور الدلالة المنفية في بعض عصر النص على أن الدلالة هذه إجراء آني، وليس حكماً ثابتاً يُعمل به على أنه التزام بالنص المدّعى، وأبرز أمثلة هذا النوع الحكم بوجوب الخمس في الفاضل على المؤنة، وهو تشريع تفرّد به الفقه

الإمامي، إننا بذلك نتخطى الإطار المحدّد لمنظومة الدلالات اللفظية، إن الفعل والترك، يمكن أن يضيء لنا مساحات كبيرة من الدلالات الواقعة في نطاق الإرادة التشريعية للمولى، فوجوب الخمس مثلاً في فاضل المؤنة - كما هو معلوم - لم يعرفه الفقه الإمامي إلى زمن الباقر، أو الصادق عليه السلام حيث بدأت ترد الروايات التي تلزم المكلّفين بخمس الفاضل، ومع تجاوزنا هشاشة ما جُوبهت به هذه الظاهرة التشريعية من اعتباره تدبيراً آنياً ومؤقتاً، اقتضته الظروف التي كانت تعيشها الشيعة أو بتلمّس مراتب الحكم الشرعي الجعل، والإنشاء، والفعلية، والتنجيز، إلى غيرها من التخريجات، فإن الترك، أعني عدم العمل والالتزام بوجوب خمس الفاضل من لدن عصر الرسول صلى الله عليه وآله إلى زمن الصادق عليه السلام ربما يكشف عن عدم كون هذا المعنى مدلولاً لآية الخمس اليتيمة في القرآن، وهو ما يقوّي الرأي القائل بأنه إجراء تدبيري محض، ومعنى ذلك أن عدم التزام العمل على وفق بعض محتملات النص، لا يكون على نحو الحتم، بمعنى أنه لا يلزم بعدم القيام على وفقه من أجل إجراء تدبيري، ولما لم يكن الفعل أمراً لم يكن الترك نهياً.

وقياساً، ينسحب الأمر على كل ما استجدّ بعد عصر الرسالة وخارج نطاق عصر النصّ، مما لم يكن راجعاً إلى تبدّل في الموضوعات، العلاقات، أو حدوث موضوعات جديدة، وهي تشريعات امتزج فيها التراث والتاريخ من جهة مع المقدّس من جهة أخرى، أي تشابك فيها الإسلام بكينونته الذاتية مع الإسلام التاريخي، إن التوصل إلى الإسلام المحمّدي الأصيل، يفترض إزالة كل هذه التراكمات، وتلكم المنظومة الشعائرية التي لا تمتّ إلى الإسلام بصلة، وللسياسة فيها النصيب الأوفر. وبتعبير آخر يجب تأصيل المفاهيم بالرجوع إلى أصولها الضاربة في التاريخ والتراث.

فقد ظهر أن الترك لبعض ما يطابق مدلول النصّ، يمكن التوسل به لنفي كون هذا المحتمل من بين ظهورات النص وأنه غير مراد جزماً، وافتراض أن العدم أمر سلبي قاصر عن استنتاج هذا المعنى إشكال يرد على القسم الثالث من السنّة، وهو التقرير، فإنه في جوهره، لا يخرج عما قلناه، وهذا التفصيل جارٍ سواء اعتبرنا

الترك فعلاً؛ لأنه كفّ النفس وصرفها عن المنهيّ عنه أم لا، كما في البحر المحيط نقلاً عن أصول أبي بكر الرازي.

وكما أن القول يكون خطاباً تشريعياً يمكن استنباط الأحكام منه، كذلك يكون الفعل خطاباً، وترك الفعل خطاباً، وكذلك التقرير يكون خطاباً؛ لعموم قوله تعالى: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٤]، والبيان كما يقع بالقول يقع بالفعل أو بترك الفعل، ولأنه يمكن استخراج المعاني من غير القول تماماً مثل استنباط المعاني من الخطابات القولية.

وبكلامٍ آخر، فإن عدم الفعل بيان بالفعل، ونوعٌ منه؛ لأنه إظهار للمعنى وإيضاح له، وإظهار أو ظهور لمراد المخاطب، بل قد يكون الفعل أقوى دلالة وبياناً من القول، بل يتصوّر فيه العموم لمثله من الأفراد بتنقيح المناط خلافاً لما هو السائد في علم الأصول من أن العموم خاصية الدلالة اللفظية، وحجتهم أن الفعل يتكوّن من مصدر وزمن، والمصدر كامن في معنى الفعل إجماعاً، وهذا المصدر الذي يكمن فيه الفعل لم يتعرف بأحد المعرفات، فهو نكرة في المعنى، والنكرة لا تعمّ في الإثبات(١). ومفاده أنه إذا ورد عنه ﷺ الجمع بين الصلاتين في السفر، فلا يدلّ على عموم الجمع في كل سفر؛ لعدم دلالة فعل الجمع على العموم. نعم يفيد الإطلاق والتفلّت من القيود.

هذا، ويدرك العموم في الفعل والترك بالعقل أو القرينة العقلية، ومن اللفظ بالأداة، إلا أن معنى العموم فيهما واحد، وهو الشمول للأفراد، وهو واقع في حالة الفعل، بل قد يكون الفعل أقوى بياناً ودلالة عندما يكون الحكم المراد بيانه مجملاً؛ لأن الفعل المشاهد بالحواس أبلغ في الدلالة على الكيفيّة ورافع للمحتملات المترتّبة على قراءة النصّ القولي، وأوضح في التعبير عنه.

ولنكرّ على الموضوع في اتجاه آخر أكثر بُعداً، هل يمكن للنص أن يترشّح

(١) راجع جمع الجوامع مع حاشية العطار ٢/ ٢٣.

عنه في مقام العمل والتطبيق تنوّع في الأداء، بمعنى أن الآية الواحدة مثلاً، والتي لها متعلق وموضوع، يلزم منها في مقام العمل والالتزام والامتثال أداء في زمان، ثم أداء آخر مغاير في زمان آخر؟

هذا في مجال الاعتقاد ضمن الثوابت العامّة يمكن تصوّره مع تطور المعتقدات والمفاهيم والأفكار. أما في مقام التشريع والعمل، فالأمر في غاية الصعوبة، ويزداد الأمر تعقيداً مع تبدّل الموضوع أو المتعلق أو الروابط الاجتماعية بالنسبة للحكم العملي، والتعقيد نفسه إذا أردنا إعمال نظرية المقاصد في مجال التطبيق.

نعم، يتصوّر هذا في حالة العموم والإطلاق، حيث يمكن دخول أفراد جديدة تحته، كما في كثير من المعاملات، لكنه أجنبي عمّا نحن فيه.

كما يمكن تصوّر ذلك في حالة فعل المعصوم وقيامه بفرد مما دخل تحت عموم محرّم، فإنه يدلّ على خروج هذا الفرد حكماً، وهو داخل في إطار التخصيص بالفعل، والأمر نفسه فيما لو ترك فرداً داخلاً في العموم الواجب، فإنه يدلّ على أنه غير مراد، فما ظنّك بفرد ليس داخلاً في العموم أصلاً، كما افترضنا في خمس الفاضل.

وعليه، فإن النص يكون أسيراً ومحكوماً بأحد تجلّياته الجزئية في التاريخ، طالما أننا لم نستطع أن نحدّد المستوى الذي نتكلّم فيه، هل هو تجديد في النظرية أو مجرد تطوير في الممارسة؟ ونخلص إلى أن الفعل يصلح لتفسير المراد من العموم والإطلاق والإجمال، وكونه متأخراً عن الخطاب، فيكون من تأخير البيان عن وقت الحاجة غير قادح بعد الأمر باتّخاذ الرسول ﷺ أُسوة حسنة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أجنبية هذا المبحث عن الآراء التي تذكر مثل أن معاني بعض الألفاظ تغيّرت تاريخياً، مثل الشريعة، والأُمّة، والذكر، والكتاب، حيث امتزج تاريخياً مثلاً مفهوم الفقه بمفهوم الشريعة، مع أن الفقه فهم للشريعة وفق التطوّر التاريخي.

هل يمكن القول: إن المفردات والمصطلحات عامّة ليس لها مفهوم محدّد، وأنها في أغلبها لا تمتلك مفهوماً دقيقاً، وأن معناها يتمظهر من خلال توظيفاتها المختلفة، وأن معرفة معناها رهن بفهم التحوّلات في هذا المعنى نفسه؟

من هنا ضرورة ملاحظة تاريخية المفاهيم إلى جانب المصطلحات، ومراقبة تطوّر مفرداتها عبر الزمن، ولا نعني بالتطوّر مجرد تراكم المفاهيم على المصطلح حتى لا يُعمينا عن التحوّلات النوعية إلى جانب التراكم الكمّي للمفهوم في مرحلة التبلور، وقد رأينا أن من تلك المفاهيم مصطلح السنّة الذي كان يعني في عصر النصّ خصوص السنّة العملية، ويبدو أنه يعني كذلك مع بعض التبدّلات الطفيفة إلى زمن الشافعي (ت ٢٠٤هـ) الذي توسّع في المعنى إلى أقصى مداه بطرح المعنى اللغوي السائد، ولم يقتصر على ذلك، فقد جعل السنة في مرتبة القرآن من حيث التشريع، وفي سبيل ذلك عمد الشافعي إلى ليّ بعض معاني ألفاظ القرآن كمفردة الحكمة التي اعتبرها بجهد تأوّلي هي السنة نفسها، وهكذا جرى انزياح في الدلالات القرآنية في آياته ومفرداته، لصالح تسويد السنّة في حقل التشريع باعتبارها مبيّنة لمعاني القرآن ومقاصده؛ لأن النص القرآني، وإنْ كان قطعي الصدور، فإنه ظنّي الدلالة، وهنا مكمن الحاجة إلى السنّة باعتبارها مرجعاً تفسيرياً.

وقد رأينا كيف أن الأمر مع علماء المذاهب قد جعل من السنة مقدَّمة على القرآن، وهو ما يشكل مراكمة على الانزياح الذي أحدثه الشافعي، إلا أنها مراكمة مشوهة، لأنها تشكل انتكاسة أخرى.

ويدلّنا النقد التاريخي للنصوص عن طريق اقتحام إشكالية السنة النبوية بهدف إعادة العلاقة معها على أساس برجماتي ناهد إلى تحديد قيمتها المعرفية والعملية في حركة التشريع المعاصر، على انحراف من نوع آخر في أوساط المذهب الظاهري هذه المرة، وهو المنهج الذي ينطلق من معايير، ليصل إلى أهداف شأن باقي المناهج، ومحور المنهج في المذهب الظاهري يدور حولَ ظاهر النصّ، والنصّ فقط، ولازمه استبعاد الأقسام الأُخر الداخلة في تحديد السنة عند علماء الأُصول وهو الفعل والتقرير، وهو ما يؤدّي تالياً إلى سلب صفة الإلزام الشرعي

عنهما، وإن كان ابن حزم يجعلهما من أقسام السنن: قول من النبيّ ﷺ، أو فعل منه، أو شيء رآه وعلمه فأقرّ عليه ولم ينكره... وحكم فعله عليه السلام الائتساء به فيه، وليس واجباً إلا أن يكون تنفيذاً لحكم، أو بياناً لأمر[1].

ويغذ ابن حزم السير في إضعاف دلالة الفعل والعمل في مقابل المالكية الذين لا يعترفون بالقيمة الأصولية لأي حديث لم يصحبه العمل، وسيأتي عند الكلام في نظرية خبر الواحد، أن أي تشريع لا يكون النص فيه ملزماً إلا بالإعلان العام الذي يساوق إصداره في الجريدة الرسمية في القوانين الوضعية المعاصرة، وهو ما سيلقي ظلاله على حجية خبر الواحد، وأن دخول عنصر التواتر العملي في العبادات، وحقل كبير في المعاملات، قد يحدُّ من هذا التطرف في الموقف تجاه السنّة وحجّيتها في التشريع، وإن كان الفعل أعمّ من الإلزام، إلا أن السيرة قد تبيّن مستويات الحكم الشرعي، وقلنا حينها إن هذه هي النكتة التي لأجلها اشترط مالك في حجية خبر الواحد أن يكون موافقاً لعمل أهل المدينة وإجماعهم، وفي ردّه على هذه النقطة عند المالكية، يقول ابن حزم في فصل: في إبطال ترجيح الحديث بعمل أهل المدينة، وإبطال الاحتجاج بعملهم أيضاً وبيان السبب في الاختلاف الواقع بين سلفنا من الأئمّة في صدر هذه الأُمّة والردّ على مَن ذمّ الإكثار من رواية الحديث:

ذهب أصحاب مالك: إلى أنه لا يجوز العمل بالخبر حتى يصحبه العمل.

قال علي: وهذا من أفسد قول وأشدّه سقوطاً، فأوّل ذلك أن هذا العمل الذي يذكرون، قد سألهم من سلف من الحنيفيين، والشافعيين، وأصحاب الحديث من أصحابنا، مذ مائتي عام ونيّف وأربعين عاماً: عملُ من هو هذا العمل الذي يذكرون؟ فما عرفوا عمل من يريدون. ولا عجب أعجب من جهل قوم بمعنى قولهم، وشرح كلامهم. وسنبيّن هذا بعد صدر من كلامنا في هذا الفصل إن شاء الله تعالى، وبالله التوفيق.

---

(١) ابن حزم، الإحكام ٦/٢.

ويقال لمن قال: لا أقبل الخبر حتى يصحبه العمل، أللعمل أول أم لا أول له؟ فإن قال: لا أوّل له، جاهر بالكذب ولحق بالدهرية، وإن قال: له أول، قيل له وبالله تعالى التوفيق: يجب على قولك أن ذلك العمل الأول باطل لا يجوز اتّباعه؛ لأنه ابتدىء فيه بعمل بخبر لم يعمل به قبل ذلك، والخبر لا يجوز اتّباعه حتى يُعمل به، فهذا العمل قد وقع قبل أن يعمل بالخبر، فهو باطل على حكمكم الفاسد، المؤدّى إلى الهذيان، وإلى أن لا يصحّ عمل بخبر أبداً، وكفى سقوطاً بقول أدّى إلى ما لا يعقل. وكثير مما يقتحمون مثل هذا؛ كقولهم في معنى قول رسول الله ﷺ: **«البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا»**، وكقولهم في أن الركعة الثانية من صلاة من يقضي صلاة أدرك منها ركعة مع الإمام: هي قبل الأُولى، والثالثة قبل الثانية، وهذا كما ترى لا يعقل، وحسبنا الله ونِعْم الوكيل.

وإذا كان ما ذكروا من أنه لا يجوز أن يعمل بخبر حتى يعمل به قبل هذا العمل، وكان الخبر قد وجد وقتاً من الدهر قبل أن يعمل به، فلا يجوز أن يصح العمل بخبر أبداً. وإذا كان ذلك، فكل عمل بخبر من الأخبار فهو باطل، والباطل لا يصحّح الحق، ولا يحقّق الباطل، ولا يثبت به شيء.

ويقال لهم أيضاً: أرأيتم الخبر المسند الصحيح قبل أن يعمل به، أحقٌّ هو أم باطل؟ ولا بدّ من أحد هذين، فإن قالوا: حقّ، فسواء عُمل به أو لم يُعمل به، لا يزيد الحقّ درجة في أنه حقّ أن يعمل به، ولا يبطله أن يترك العمل به، ولو أن أهل الأرض كلّهم اتفقوا على معصية محمد ﷺ، ما كان ذلك مسقطاً لوجوب طاعته، وقد فعلوا ذلك في أوّل مبعثه ﷺ؛ فما كان ذلك مبطلاً لصحة قوله، ولو آمن به جميع أهل الأرض وأطاعوه، ما زاد ذلك قوله عليه السلام منزلة في الصحة على ما كان عليه قبل أن يقبله أو يعمل به أحد من الناس، ونفسه ضرّ تارك العمل بالحقّ، ولم يضرّ الحقّ شيئاً. وكذلك لو اتفق أهل الأرض كلّهم على نبوّة مسيلمة - لعنه الله - ما حقّقها ذلك، وإذا أجمعوا على الكفر به ما زاد ذلك قوله في البطلان على ما كان عليه حين نطقه به.

وإن قالوا: الخبر باطل قبل العمل به، فالباطل لا يحقّقه العمل به، ولا يزيد الله بالعمل بالباطل إلا ضلالاً وخزياً، فثبت بالبرهان الضروري أنْ لا معنى للعمل، ولا ينبغي أن يلتفت إليه ولا يُعبأ به. وقد اتفق أهل الأرض كلّهم على العمل بشرائع الكفر قبل مبعث محمد ﷺ، فما صححها ذلك.

قال عليّ: وهذه لفظة قذفها الشيطان في قلوبهم، وطرحها على ألسنتهم، وأيّد ذلك الجهل والعصبية المردية، وبالله نستعيذ من البلاء وإياه نستعين على إدراك الصواب، وبالله تعالى التوفيق.

ثم نقول لهم: متى أثبت الله العمل بالخبر الصحيح، أقبل أن يعمل به، أم بعد أن يُعمل به؟ فإنْ قالوا: قبل أن يعمل به، فهو قولنا. وإنْ قالوا: بعد أن يعمل به لزمهم أن العاملين به هم الذين شرعوا تلك الشريعة، وهذا كفر من قائله. ولم يبق لهم إلا أن يقولوا: لما ترك العمل بالخبر علمنا أنه منسوخ، وهذا هو باب الإلهام الذي ادّعته الروافض لأنفسها؛ لأنه قول بلا برهان.

وعلى هذا المنول يتابع ابن حزم تدعيم وجهة نظره، في مقابل المدارس الأصولية الأخرى، وفي مقدّمها المذهب المالكي.

وفي موضع آخر يذكر رأيه في أفعاله ﷺ بعد عرض أقوال الفقهاء، فيقول(١):

قال علي بن أحمد رحمه الله: قال قوم من المالكيين: أفعاله عليه السلام على الوجوب، وهي آكد من أوامره. وقال آخرون منهم ومن الحنفيين: الأفعال كالأوامر. وقال آخرون من كلتا الطائفتين ومن الشافعيين: الأفعال موقوفة على دليلها، فما قام منها دليل على أنه واجب صير إليه، وما قام دليل أنه منها ندب أو إباحة صير إليه. وممن قال بهذا من الشافعيين أبو بكر الصيرفي، وابن فورك. وقال سائر الشافعيين وجميع أصحاب الظاهر: ليس شيء من أفعاله عليه السلام واجباً، وإنما

(١) الإحكام، ٢/ ٩٧، ٣/ ٣٩. عبد المجيد تركي، المناظرت في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ١٥٦. دار الغرب.

ندبنا إلى أن نتأسّى به ﷺ فيها فقط، وأن لا نتركها على معنى الرغبة عنها، ولنا تركها على غير معنى الرغبة عنها. ولكن كما نترك سائر ما ندبنا إليه مما إن فعلناه أجرنا، وإن تركناه لم نأثم ولم نؤجر، إلاّ ما كان من أفعاله بياناً لأمر أو تنفيذاً لحكم، فهي حينئذ فرض؛ لأن الأمر قد تقدّمها فهي تفسير الأمر.

قال علي: وهذا هو القول الصحيح الذي لا يجوز غيره.

وكما ترى، فقد تطوّر مصطلح السنة وبعدما وسع الشافعي في معناه ليشمل السنة القولية رأينا ابن حزم يوهن من قوة دلالته على الأحكام، وفي ذلك نوع تبديل وهجر لمعناه الأساسي، وهو مجرد السلوك العملي.

ويبدو أن النزاع في مستوى كشف الفعل عن الحكم، وقد رأينا فيه كاشفية تامّة عند المالكية وشبهها عند غيرهم، بينما ضعف كشفه عن الأحكام في المذهب الظاهري، بَيْد أن لكشف الفعل مستويات عديدة: فمرة ينشأ به الحكم، وتارة يرجح بين الأدلّة المعتبرة - وهو ما منعه ابن حزم في النصوص السابقة - ومرة يتمثل الفعل في قيمة أصولية يتوارثها المتشرّعة، ويعبّر حينئذٍ عن كشف تاريخي عن الحكم.

إذا اتّضح كل ذلك نعود إلى السؤال الأساسي: هل يكون للنص الواحد تنوع في الأداء بتنوع القراءات حول النصّ؟ وهل يمكن للزمان أن يؤثر في القراءات كما يؤثر في الأحكام؟ الواقع يقول: بين الأفكار بنيوية وترابط، وأن أي تغيير يقع في بعضها يؤثر في الآخر، فهل النصوص الحافة والقراءات الدينية حول النص المقدّس على هذا المنوال؟ هنا نحيل القارىء للتعمّق حول هذه النقطة إلى كتاب «قبض وبسط» لعبد الكريم سروش.

وتغطّي هذه المقولة مساحة شاسعة في التشريع الإسلامي بدءاً بالقوانين المتعلّقة بالأحوال الشخصية وطبيعة علاقة الرجل بالمرأة إلى مجمل أحكام المعاملات، ومعه تكون الأفعال نظير الأقوال في خضوعها لأحكام الأزمان، إلا العبادات: التي وصلتنا عن طريق الممارسة العملية للمسلمين.

لكن الفعل، أو الترك، أحوال: فإذا تمحض في البيان، فهو، وإلا فلا بدَّ له - كالقول - من قرينة مقالية أو حالية تبين المراد، سواء في ذلك أكان الفعل أو الترك، أو التقرير للحكم ابتداءاً، أو كان تخصيصاً أو تقييداً لحكم سبق بيانه بالقول.

وبالجملة، يجب تصنيف الفعل ورفيقيه (الترك/ التقرير) إلى أصناف من حيث الوضوح والإبهام؛ لأن البيان غير اللفظي، حيث لا دلالة لفظية يرجع إليها، فيه مظنّة تعدّد محتملات المراد منه - في حالة إنشاء الحكم به، لا في استمراره - وتجد لذلك أمثلة كثيرة في الفقه(١)، لأننا لا ندري الوجه الذي وقع عليه الفعل من وجوب أو غيره، أو لغير ذلك، فإذا رؤي الرسول ﷺ يطوف على دابّة، لم نعرف وجهه؛ هل هو لأجل مرض، أو تعب، أو أنه مستحب. . . ومن هنا اشترط مع الفعل قرينة تبين المراد والوجه، لنعرف من خلالها، هل ينسحب حكم هذا الفعل منه ﷺ في كل حالة، أو هو في خصوص هذه الحالة المختلف فيها، أو أنه يختصّ بزمان معيّن، أو يعمّ جميع الأزمنة، وهل هو من مختصّاته، أو يكون حكم أُمّته حكمه؟

وإذا قلنا بوقوع العموم في الفعل بمعنى عموم الجواز لكل فرد مطلق من دون قيد، فلا تصل النوبة إلى النزاع المعروف بمسألة: هل حكاية الفعل - من الصحابي أو غيره - تعمّ أو لا تعمّ؟ فمن قائل بالعموم لافتراض الصحابي عالماً باللغة، فإذا أورد في حكايته ما يدلّ على العموم، دلّت الحكاية عليه، وإلاّ فلا، ومن قائل: إن العموم المطلوب في المحكي، وليس في الحاكي، فلا يعمّ.

ثم القرينة، قد تكون لفظية سابقة على الفعل أو لاحقة أو مساوقة له زماناً، وقد تكون حالية قاطعة للنزاع في احتمالات الفعل، وصاحب الحال قد يكون هو ﷺ وقد يكون غيره.

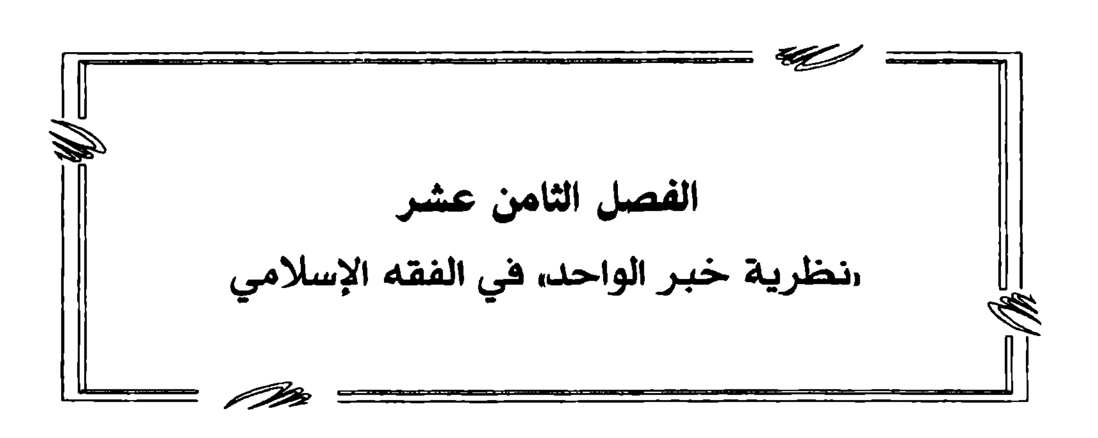
(١) راجع محمد العروسي عبد القادر، أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام ٨٠، دار المجتمع، جدة، طبعة ثانية ١٩٩١م، ابن عاشور، مقاصد الشريعة ٢٧.

نعم، الأفعال إذا تكرّرت على نمط واحد صار لها بالدوام والاستمرار حكم الصيغة، إذ لا يصير الفعل وصفاً إلا بالدوام، وهذه النقطة الأخيرة بالذات هي محور فلسفة القيمة الأصولية والتشريعية لعمل المتشرّعة والمسلمين[١].

مع الإشارة هنا إلى أن الإبهام في الفعل لا يكون في مستوى الإجمال في النص القولي الديني الذي يكون بطبيعته نصّاً مفتوحاً في عالم الدلالة.



(١) حول التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، راجع مجلة الحقوق، السنة ٢ العدد ١٩، مجلس النشر، الكويت.



الفصل الثامن عشر
«نظرية خبر الواحد» في الفقه الإسلامي

وهو بحث تنزّلي، يصار إليه إذا سلمنا بحجية السنّة، ومعناه في الاصطلاح: كل خبر لا يفيد إلا الظنّ في نفسه، فيشمل الخبر، والحديث، والأثر، على ما بينها من تمييز عندهم، وقيد «في نفسه» لتحديد أن المراد هنا هو الخبر المجرّد، احترازاً عما لو كان معه قرائن تفيد العلم، مثل موافقة مقتضى العقل، ومطابقة نصّ الكتاب والسنّة المتواترة - إن كانت - وإجماع الفرقة!!

ومتعلق الظنّ هنا هو جهة الصدور التي ترتبط الحجّية بها، أي جهة الإثبات والنسبة، والجزم والتصديق بالنسبة في قوانين العقل تتراوح بين القطع واليقين الجازم، والظنّ الغالب، والظنّ العادي، والشكّ، والوهم الغالب، والوهم العادي. أمّا الاطمئنان، ففي الاصطلاح القرآني هو مرتبة فوق اليقين والجزم كما هو صريح قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]. أمّا في اصطلاح الأصوليين، فربما كان مرادفاً للظنّ الغالب، أو أرفع منه بقليل لكن دون الجزم.

وللعقل الإنساني منافذه الخاصة التي يطلّ بها ومن خلالها على اليقين والقطع بالقضايا، نحو وقوع الحواس على الشيء، أو على أثره كما هو الغالب في الحسيات، أو الموافقة لأوليات العقل والفكر وبديهياته في العقليات، وغير ذلك، ومنه الخبر المتواتر بالشروط المارّ ذكرها كشجاعة عليّ عليه السلام، وكرم حاتم - كما يمثلون - فإن العقل إزاء هذه القضايا يتولّد عنده الجزم بمضمونها، وثبوت

محمولها لموضوعها، ولا عبرة بالتواتر في الفرع مع كون الأصل من الآحاد، كما ربما عرّفوا المشهور من الحديث به.

وفي ظاهرة يبدو أنها غير مسبوقة، ادّعى أبو بكر الجصّاص وجماعة من الأحناف على ما نقل البخاري في كشف الأسرار للبزدوي: أن المشهور مثل التواتر فيثبت به علم اليقين، لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي[1]، وهي دعوى تصادم وحدة طبيعة اليقين في الذهن البشري، فاليقين المتأتي من الضروري غير اليقين المتأتّي من الاستدلال!!

وأمّا الظن الذي أخذ قيداً في تعريف خبر الواحد على نحو الإطلاق، فمناشئه تظهر بالعقد السلبي، أي بانتفاء القيود التي تحقّق التواتر في الخبر مع عدم التساوي في الوقوع وعدمه وعدم رجحان الوهم.

وينبغي البحث هنا في أنه هل يختلف حكم الظن باختلاف الظانّين، أو باختلاف متعلّقه في كونه ظناً بوجود الشيء أو بصفة من صفاته، أو بخبر تجريدي، وبين كونه في العقائد، أو الامتثال، إلى غير ذلك، فما استلزم عملاً يخالف ما استلزم اعتقاداً؟

وردت مادة ظنن في القرآن كثيراً، ويبدو من التدبُّر فيها، أن التفصيل السابق سيغدو صدى للفكر اليوناني في الثقافة العربية؛ لأن القرآن استعمل الظنّ بمعنى العلم إذا جاء بعد «إن»؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: ٤٦]، بل وبدونه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤]، كما استعملت في الوهم كقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣]، وأكثر استعمال الظنّ في القرآن هو في معرض الذمّ.

---

(١) كشف الأسرار ٢/٣٦٨.

فتحصّل أن العلم في الاصطلاح القرآني كما في اللغة، يستعمل بمعنى أعمّ من الجزم والاطمئنان، والظنّ يستعمل بمعنى الشكّ والوهم[١]؛ فالآيات الناهية عن اتّباع الظن على هذا لا تشمل الظنّ الغالب في اصطلاح الأصوليين، وتالياً، لا يمكن الاستدلال بها على المنع من العمل بالظنون، هذا ما يمكن أن يقال.

ومهما يكن، فالمقصود بالظنّ في تعريف خبر الواحد هو الظنّ بقول مطلق، وإن لامس اليقين، وهو ما يعبّر عنه بالظنّ الغالب، ومن الواضح عدم جريان مقصودهم بالظنّ على المصطلح القرآني. ومن جهة أخرى، نلاحظ أن النصّ القرآني ألزم فيما يخصّ العقائد التي لا تستتبع عملاً وسلوكاً طلب البرهان، وهذا قدر متيقَّن. قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، وبعمومها الرافع لخصوصية المورد تشمل غير العقائد أيضاً لولا الإسقاط الذي مورس من قبل القائلين بحجّية خبر الواحد؛ كالشيخ الطوسي ومَن تابعه، فعموم هذه الآية وغيرها من الآيات التي تنتظم معها في المعنى، تدلّ على أنه لا يجوز البناء في الدين علماً وعملاً إلاّ على اليقين والقطع، وهو ما يعني أن الأصل في الفطرة الإنسانية هو الدليل البرهاني. ولا دليل على التفريق بين العقائد والأحكام، وهو من عمل الفقهاء فيما بعد، ولذلك ألزم فيما يتعلق بالخبر بوجود مرجعية تحدد الصحة من الخطأ أو الكذب، ومن هنا لزوم التبيين في آية النبأ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]، والتبين يفرض وجود وسيلة في معرض الوصول إليها، تماماً كما هو الحاصل في قصة سليمان عليه السلام مع الهدهد حين جاءه بالخبر: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَالِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَا۟ذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدتُّهَا

(١) راجع المادة في اللسان والصحاح.

وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۩ قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ [النمل: ٢٠ ـ ٢٨]، فلم يكتفِ سليمان باليقين المتولّد عند الهدهد، بل عمل على التبيّن بإرسال الرسالة معلّلاً ذلك بالانتظار رجاء أن يعرف أصدق أم كان من الكاذبين.

ويعدّ القرآن الكريم المرجعية الرئيسية التي تختزل العقل، كحاكم حين الموافقة لمقتضياته وعدمها؛ لذا وردت روايات تؤكد لزوم العرض على القرآن ضمن ما يسمّى بروايات «العرض»، وإلى جانبها أيضاً روايات تفيد أن الأئمّة لا يحدثون بغير ما في القرآن[١].

ومع مزاولة هذا العرض، وبعيداً عن تحديد معنى الموافقة وأنها في المضمون أو تشمل وتعمّ عدم المخالفة وغير ذلك، يظهر مع التأمّل في شبكة المفردات القرآنية الناظرة إلى أحوال النفس البشرية من حيث العلم وعدمه، أن الظنّ المراد في خبر الواحد يقع معها في مضادة وتضارب، تفصيل ذلك: إنه مع استقراء تلك المفردات، يتكوّن لدينا المجموع التالي: العلم، السلطان، النور، البرهان، الحجّة، البيان، الفصل، التفصيل، المبين، التّبيان، البينة، البلاغ، الهداية، الفقه، الحكمة، العقل. . . وهي مفردات لا تتعايش مع الظنّ، فإذا ارتفع الظنّ بالعرض على الكتاب اندرج المظنون تحت واحدة من هذه المفردات وترتّب عليه ما يترتّب عليها.

وافتراض المرجعية في خبر الواحد، يؤكّد ما ذهب إليه أكثر أهل العلم في المذاهب الأربعة والخوارج والمعتزلة على عدم إفادة خبر الواحد للعلم مع القرينة، أو بدونها، إلا أن نجعل من موافقة هذه المرجعية المقطوع بها قرينة، لكن - وكما

(١) الوسائل الجزء الثامن عشر، كتاب القضاء باب ١١، ١٢، ١٣ من أبواب صفات القاضي.

قلنا - معنى الموافقة نفسه يحتاج إلى تحليل، فهل المقصود منها وجود النصّ الموافق، أو يكفي عدم وجود النصّ المخالف، وهل المقصود الموافقة الداخلية التي تنسجم معه في شبكته التأويلية، أو لا بدّ من موافقة الظاهر. والعلم المنفي هنا، يشمل علم اليقين والطمأنينة على التفصيل المارّ آنفاً، وإنْ كان خبر الواحد لا يمنع الاعتقاد، بدليل أن ذلك واقع عند البعض، بل ذكر الغزالي: أن إفادة خبر الواحد للظنّ وعدم إفادته العلم معلوم بالضرورة، يعضده تشدّد الصحابة في الأخذ به إلا بشاهدين(١).

وذهب النظام من المعتزلة، وابن الصلاح في مقدّمته، والبخاري في نزهة النظر، والإمامية قاطبة لا نعلم فيهم مخالفاً، وابن السبكي، وابن الحاجب، والآمدي(٢) إلى أن خبر الواحد يفيد العلم مع وجود القرينة، واختار بعض أهل الحديث إفادته العلم بدونها، وتبعهم بعض أهل الظاهر، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه: وعن داود الظاهري إفادته العلم عن طريق الاستدلال، لا من جهة الضرورة، وعلى هذا الرأي أيضاً أحمد بن حنبل.

وكيف يفيد خبر الواحد علماً، والحال أن ذلك يوجب ارتفاع الكذب في الأخبار، وموجب لعدم تعارضها أصلاً، مع علمنا بأنها لا ترد إلاّ عمّن يقع منه الخطأ والسَّهو، وعلمنا بأنه إذا توارد الخبران المتخالفان على مورد واحد أمكن اجتماع النقيضين.

هذه جملة وجوه ذكرت على عدم إفادة خبر الواحد للعلم، وللإطلاع على غيرها عليك بمراجعة كتب الأُصول؛ كالإحكام، والمعتمد لأبي البركات البغدادي(٣).

وإنه ليأخذك العجب من هذه الدعوى في الوقت الذي لا يفيدك العلم ما

---

(١) المستصفى ١/١٤٥.
(٢) الإحكام، شرح مختصر المنتهى، وحاشية البناني على شرح الجلال المحلى على متن جمع الجوامع لابن السبكي، باب خبر الواحد.
(٣) المعتمد ٢/٥٦٨.

يوجب العلم إلا بشقّ الأنفس، وما أعتقده هنا - تنزيهاً لأصحاب هذه الدعوى عن السّفه - هو أن مرادهم بالعلم هو الاعتقاد الذي يجتمع مع عدم موافقة الخبر لمضمونه، كما هو حاصل لأبناء الملّة من المسلمين، وأن ليس مرادهم من العلم المعنى المنطقي للكلمة، بل اعتقاد صدور هذا الخبر فحسب، ولا يمكن هنا تجاهل أهمية الجهاز النفسي للمتلقي للخبر، فمن يعتقد بالمذهب الشيعي لا يتولّد عنده الاعتقاد بما في كثير من الروايات في مسلم والبخاري، فضلاً عن العلم، ويبدو أيضاً أن العدول عن كلمة الاعتقاد إلى مفردة العلم هو للتوصُّل إلى بناء شكل استدلالي يجعل من قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الطور: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] دليلاً على المدعى، يعضده التفريق بين العلم باعتبار متعلقه إلى علم عن طريق الاستدلال وعلم عن طريق الضرورة، والظاهر أن الفريق القائل بتولد العلم من خبر الواحد، أدرك قصور الدعوى، وأن إفادة الظنّ بالصدور هي السّمة الأساسية في خبر الواحد سواءاً أكان ظناً شخصياً أو نوعياً.

ولكن إذا كان قد اعترانا الإعياء من إمكانية إضفاء العلمية على خبر الواحد مباشرة، فلماذا لا يكون الأمر بصورة غير مباشرة؟ هذا ما تمّ بالفعل، وخبر الواحد إذا كان لا يمكن انتزاع الظنّية عنه، أو تطعيمه بالعلمية والقطع، فاللازم مع ذلك لزوم العمل به، والأخذ بمفاده؛ لقيام الدليل القطعي على حجّيته، فالعمل به حينئذٍ عمل بالقطع لا بالظنّ، وخارج تخصّصاً لا تخصيصاً عن النصوص الناهية عن العمل بالظنّ، واتّباع ما ليس بعلم.

لكن من منع من العمل بخبر الواحد ادّعى عدم وجود هذا النوع من الأدلّة، ومن أجاز أو ألزم ادّعى وجوده، وبهذا النوع من الاستدلال (غير المباشر) تمّ دفع ما أشكل على الاستدلال على حجية خبر الواحد بالكتاب من جهة أن دلالتها على المدعى مبنية على ظهورها فيه، والظهور ظنّ فيؤول إلى الاستدلال بالظنّ على الظنّ، وإن تحقّق القطع بالصدور، فقالوا: إن الدليل القطعي قائم على حجّية الظهور.

حجية الظن:

يقع الكلام هنا في مرحلتي الثبوت والإثبات، يبحث في الأُولى عن أحكام التعبّد بالظن أو عدمه، وفي الثانية عن جوازه أو وجوبه أو امتناعه، ودليل كلٍّ منها.

يتشكل في المرحلة الأُولى قضية حملية موضوعها الظنّ ومحمولها الحجية، وقبل إقامة الدليل على ثبوت المحمول للموضوع في أي قضية، يجب إحراز أن المحمول ليس من مقتضيات أو لوازم الموضوع الذاتية، وثانياً إحراز عدم كون المحمول ممتنع الثبوت للموضوع؛ لأن إقامة البرهان في هذين الموردين عبث، لعدم الجدوى والحاجة إليه في الأول؛ إذ هو تحصيل حاصل، وفقدان الاتحاد الوجودي المصحح للحمل في الثاني.

فإذا اكتملت هذه الخطوات نقول: إن الظنون والأمارات غير العلمية ليست علّة تامّة للحجية كما هو الحال في القطع، وليست مقتضية لها؛ لأنه لا كشف تامّاً لها عن الواقع، والعقل لا يحيل إمكان الثبوت لها ذاتاً، بعد ذلك يبحث في اعتبار الشارع الحجية لها شرعاً كجعل الحجية لخبر الواحد، أو عقلاً بناءً على تمامية مقدمات الانسداد على نحو الحكومة، أو شرعاً على الكشف.

وبكلام آخر، إذا لم يكن الظنّ حجة لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء، وأن أقصى ما يمكن قوله: إن الحجية ممكنة الثبوت بالإمكان الذاتي، لا بدّ من إخراج البحث من دائرة الإمكان إلى دائرة الوجوب، ومن الواضح أن هذا التفصيل تجاوز لدعوى ابن قبَة باستحالة التعبد بالظنّ، كما سيأتي[١].

---

(١) راجع ترجمة ابن قبة في الفهرست ٢٦٤، النجاشي ٢/ ٢٨٨ رقم ١٠٢٤، الطوسي ١٥٨ رقم ٥٩٧، معالم العلماء ٩٥ رقم ٦٦٠، رجال ابن داوود ٣٢١ رقم ١٤١١، رجال الحلي ١٤٣ رقم ٣١، مجمع الرجال ٥/ ٢٥٣، جامع الرواة ٢/ ١٣٩، أمل الآمل ٢/ ٢٧٨، وسائل الشيعة ٢٠/ ٣٣٢ رقم ١٠٦١ ، أعيان الشيعة ٩/ ٣٨٠، الذريعة ٢/ ٣٣٥، ٣٩٦ رقم ١٥٩٠، معجم رجال الخوئي ١٦/ ٢١٩ رقم ١١٠٤٤، قاموس الرجال ٨/ ٢٣٤، معتزلي تشيع على المذهب الإمامي.

فالبحث على هذا ينصبّ على إثبات الإمكان الوقوعي بعد إثبات الإمكان الذاتي الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين؛ إذ يمكن القول بالإمكان الذاتي مع القول بالامتناع للغير كعدم قيام الدليل، أو قيامه على العدم، فيتحقّق بذلك الامتناع الوقوعي لمحاذير تلزم من وجوده، والظاهر أن هذا هو المراد من دعوى ابن قبة، القول بالإمكان الذاتي وعدم الإمكان الوقوعي، كما يفهم ذلك من المحاذير التي ذكرها من ترتّب المحال على التعبّد بالحكم الظاهر والأمارات من لزوم اجتماع المثلين أو الضدّين، خطاباً أو ملاكاً، أو التصويب مع القول بالانقلاب إلى وفق الأمارة، أو طلب الضدّين، أو فوات المصلحة، أو الوقوع في المفسدة، على تفصيل موجود في كتب الأُصول، وهي محاذير تلزم سواء في الظنون الشرعيّة أو في الظنون العقلية التي قال بحجيتها كثير من أهل السنّة.

وقد حظيت هذه الإشكاليات على الأجوبة الكلاسيكية، نحو أن يقال في محذور اجتماع المثلين أو الضدّين، وتالياً التصويب وطلب الضدّين، إن المقصود من جعل الحجية للأمارة هو التنجيز حال الإصابة والتعذير في حال عدم الإصابة، وليس المقصود من جعلها التعبّدي جعل الحكم التكليفي لمؤدى الأمارة، فليس في موردها غير الحكم الواقعي، فأين التصويب، وأين طلب الضدّين؟ أما محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فمدفوعة بالمصلحة السلوكية عند الشيخ الأنصاري، أو بنظرية التزاحم الحفظي، كما عند الشهيد الصدر، أو القول إن المصلحة في الجعل لا في المتعلق كما هو رأي السيد الخوئي، وهي نظريات متفرّعة عن الإيمان سلفاً بحجية الظنون في الشريعة، إلى جانب إثارة مراتب الحكم من حيث الإنشائية والفعلية للحكم الواقعي والظاهري، وتجد تفصيل ذلك كلّه في المبسوط من كتب الأصول.

إن جودة هذه الأجوبة والتي تحكي التقنية العالية التي حظي بها علم الأُصول مؤخراً، والذي استفاد وبفحش من تطوّر المباحث المنطقية والعقلية، لن تخفي بشاعة ترك العام القرآني مثلاً في مرحلة الإثبات لأجل الظنّ؛ لأن كلامنا هنا في مرحلة الثبوت، وهذا ما يجرّنا عنوةً إلى الدخول فيها.

فتحصّل، أن خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه، وأنه يفيده لقرائن داخلية كموافقة صريح العقول، أو خارجية ككونه مبعوث الرسول، أو معتاداً كوجود مكّة والمدينة، وأن التعبّد به جائز عقلاً، بعد دفع شبهات ابن قبة تقنياً، لكن، ليكن حاضراً أنه إذا تمت أدلّة عدم حجية خبر الواحد، لا يلزم منه القول بالانسداد تلقائياً، كما ربما يفهم، وأنه إذا تمت أدلّة حجية خبر الواحد تبقى الحاجة إلى منطقة الفراغ التشريعي قائمة.

وليكن أيضاً حاضراً في ذهنك المسرد التالي للآراء حول حجية خبر الواحد:

١ - عدم جواز العمل بخبر الواحد عقلاً: وقد استدلّ عليه بأن التعبّد بشيء قبل حصول العلم به محال، فكما يستحيل أن يفرض الله سبحانه، النبيّ على الإنسان قبل حصول العلم له بصدقه عن طريق المعجزة، كذلك لا يجوز للإنسان أن يتعبّد بالعمل بمضمون خبر الواحد قبل حصول العلم بصدوره، وقد نسب هذا القول إلى «ابن علية» و«الأصمّ».

٢ - عدم جواز العمل بخبر الواحد شرعاً: وقد نسبه أحد المحقّقين من أهل السنّة إلى الظاهرية والرافضة الذين استدلّوا عليه بآيات مثل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسرَاء: ٣٦]، فقد عدّه المحقّق من الأقوال الشاذّة النادرة. وقد ارتضى هذا الرأي من بين علماء الشيعة المرحوم الفيض الكاشاني، قائلاً: إنه وإن كانت حجّية خبر الواحد لا تقبل الإنكار عقلاً، لكن الشرع منع منها.

٣ - وجوب العمل بخبر الواحد عقلاً: إذ أنّ العقل يرى العمل على تحصيل المنفعة ودفع المفسدة أمراً لازماً، وقد نُسب هذا الرأي إلى أحمد بن عمر بن سُريج الفقيه الشافعي، المتوفّى عام ٣١٥هـ.

٤ - وجوب العمل بخبر الواحد شرعاً: وقد استند في مقام إثباته إلى عدد من الآيات والروايات، وإليه ذهب أكثر فقهاء أهل السنّة ومتكلّميهم.

٥ - جواز العمل بخبر الواحد إذا كان رواته أكثر من واحد: وقد ذهب إليه محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وقال بأنه متى كان عدد الرواة أكثر من واحد جاز

العمل به. لكن القدريّة جعلوا أدنى ذلك رواية أربعة للخبر لجواز التمسّك به.

٦ - لزوم العمل على طبق خبر الواحد حالَ كونه مفيداً للوثوق والاطمئنان، وهذا الرأي يمكن استفادته من ظاهر كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في الرسائل.

٧ - لزوم العمل بمؤدّى خبر الواحد في حال كون رواته ثقاة، وإن لم يَفِد ذلك الاطمئنان بمؤدّاه.

٨ - لزوم العمل بالأخبار الواردة في الكتب الأربعة: وقد استدلّ عليه بأن الكتب الأربعة محطّ الاعتماد والوثوق من كلّ جهة، وأنّها لقرب عهد مؤلّفيها بالمعصومين عليهم السلام وقلّة الوسائط بينهم وبين الأئمّة عليهم السلام، والنقل والتواتر لنسخها لا مجال للشكّ فيها.

٩ - لزوم العمل بالأخبار الواردة في الكتب الأربعة في حال عدم كونها على خلاف الشهرة.

١٠ - جواز العمل بخبر الواحد في المسائل الكثيرة الابتلاء لعامّة الناس: وقد نسب إلى أصحاب الشافعي.

١١ - عدم جواز العمل بخبر الواحد في المسائل الكثيرة الابتلاء لعامّة الناس المنسوب لأصحاب أبي حنيفة.

١٢ - جواز ترك العمل بالخبر الذي لم يعمل راويه به.

١٣ - عدم جواز العمل بالخبر المرسل إذا كان راويه يروي عن الثقة وغيره. لكن البعض يعتقد أن إنكار المراسيل حدث بعد العام ٢٢٠ هجري، وأنّ حكم المسند والمرسل كان واحداً قبل ذلك[١].

(١) الباجي إحكام الفصول في أحكام الأصول ١/ ٢٥٣، ٢٦٦، وما بعدها، إرشاد الفحول ٤٩.

وإذا كانت إشكالات ابن قبة قد أخفقت في منع التعبّد بخبر الواحد عقلاً، ولم تقو على مواجهة الأداء الرائع للردود، فيمكن بيان وجوه أخرى للاستحالة في العرض التالي:

مضادة حجية خبر الواحد للسنن الإلٰهية في بيان الأحكام:

الطبيعي أن تكون عادة سنن الله تعالى في بيان الأحكام، هو أن تتّخذ هذه الأحكام صفة الإعلان العام كي تكون في متناول الناس، وحجّة عليهم تنجيزاً وتعذيراً في الدار الآخرة، هذا هو الأصل في التشريع، ولو كان وضعياً، فإن من أبسط مبادىء التشريع أن يأخذ صفة الإعلان العام، فمن أين يكون لخبر الواحد هذه الصفة؟ لذلك لم يقبله الأحناف فيما تعمّ فيه البلوى، وذهب مالك إلى تقديم عمل أهل المدينة عليه، باعتبار أن عموم البلوى، وعمل أهل المدينة يعبّر عن اتّجاه عام في ممارسة الشريعة، فالخطاب الموجّه إلى مجموع الأُمّة لا يمكن أن يكون خبر واحد.

والإعلان العام حاصل فيما يخصّ النصّ القرآني، وبذلك وصل إلينا بالتواتر المفيد للعلم، وكذلك الحال مع الكتب السماوية الأخرى، فقد كان الرسول حريصاً كل الحرص على تبليغ الرأي العام وكافّة المسلمين ما ينزل من آيات، وحرص تالياً، على حفظه إنْ في الصدور أو في السطور، فراعى ترتيب آياته، ونسق قراءته وسائر ما يتعلّق ويلزم في ضمان انتشار النصّ. وكذلك سير الأنبياء من قبله فيما يخصّ الكتب السماوية، غير أنه أصابها التحريف حيث أوكل حفظها إلى الاتباع: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ﴾ [المائدة: ٤٤] وكان القرآن بعيداً عن التحريف حيث تكفّل سبحانه حفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

كل ذلك علمناه من قضية عامّة مأخوذة بالاستقراء، وليس من الطبيعي أن يفيد الرسول ﷺ حكماً إلٰهياً يلقى إلى واحد أو إثنين أو أكثر بمعزل عن الناس، ويبقى سائر المسلمين ممن يعاصر صدور النصّ في غفلة، من غير أن يكون ثمّة مانع يمنع من نشره، مع الحرص على تكرار التساؤل عن النكتة التي من أجلها وزّع

المولى (عزّ وجلّ) طرق استيفاء أحكامه ومعرفتها بين القرآن، وهو نصّ متواتر، وبين ما يسمّى بخبر الواحد وهو ما دون ذلك. وقد أجاد الشافعي في الرسالة واختلاف الحديث تسميته خبر الواحد بخبر الخاصّة، والمصطلح يفيد أنها أقوال كانت تلقى إلى خاصّة الأصحاب(١).

وإنه ليعتريك العجب إذا أضفت إلى معلوماتك ملاحظة نوعية الأحكام المفادة في القرآن الكريم مقارنةً مع نوعية الأحكام المفادة عن طريق السنّة وخبر الواحد، ففي الوقت الذي يذكر المولى عزّ وجلّ مثيراً موضوع الإفساح في المجالس في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [المجادلة: ١١]، كحكم شرعي يفيد تقرير سلطة الإنسان على أمواله، أو كبعد أخلاقي تربوي، وسواء أكانت هذه الحيثيّة أو تلك، فإنه لا شيء في قبال الإشكاليات المثارة عن طريق خبر الواحد الذي يتعرّض لموضوعات أكثر حساسية وأهمية في حياة الأُمّة ومستقبلها، فإذا كان القرآن الكريم لم يغفل القضايا الصغيرة؛ كالتفسح في المجالس وغيرها، فهل تراه يغفل ما هو أهمّ مما جاءت به السنّة وأخبار الآحاد؟

بل أكثر من هذا، فقد رأينا - كما مرّ - اتجاهاً يطرح القرآن لأجل السنة بدعوى مقدميتها عليه عند التعارض، فيترك النصّ القرآني على تواتره، ويؤخذ بالخبر الواحد على ظنّيته، وفي الوقت الذي يحترم فيه القرآن الكريم حرية المعتقد بقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ بِئۡسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتۡ مُرۡتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩]، على صراحة هذا النصّ ووضوحه، يأتي خبر الواحد ليحكم بقتل المرتدّ في غير ما أوجب ضرراً على المسلمين كما بيّنا سابقاً، وأمثلة

(١) الرسالة ٣٦٩.

من هذا القبيل كثيرة، وهي إشكاليات نشأت من الخلط بين الأحكام ما كان منها تدبيرياً وإدارياً، وما كان منها تشريعاً وبياناً بحسب الوقت، وبين شخص النبيّ ﷺ كمشرع وحاكم، وبينه كشخص طبيعي.

ونخلص إلى أن ما يرد من الأحكام بالإعلان العام، هو حكم الله قطعاً، وهو ما تعبدنا الله تعالى به، وتنجز في حقنا، وأن ما ورد من السنة وأخبار الآحاد سجلات تدبيرية وتنظيمية في أغلبها، ومجتمع للنماذج التي يمكن أن تحتذى، كل بحسب وقته، ويقع تحت الاختيار، وهي نظم وإرشادات فاقدة في نفسها لعنصر الحجّية والإلزام، إلا بإلزام وليّ الأمر بها واختيارها، تفصيل ذلك:

سبق وأن قلنا: إن السنّة بما هي مجموع يمكن تقسيمها إلى ما وافق القرآن، وهي السنّة المؤكّدة في اصطلاحهم، وإلى مفسرة له كأعداد الركعات في الصلاة والصوم والحجّ، وغير ذلك، وهو ما وصل إلينا بالتواتر العملي، ولا حاجة معه إلى الروايات، وهي السنّة المفسّرة، وإلى ما أفادت حكماً غير موجود في القرآن، وقد وصل هذا القسم من السنة إلى ما يقرب الخمسمائة آية، كلّها تفيد أحكاماً لا وجود لها في القرآن، وقد مرّ آنفاً أن نوعية الأحكام في هذه المجموعة - على الأقل بعضها - ذات أهمية قصوى في مجال التشريع الإسلامي، ومنها ما يدخل في العبادات كصلاة الآيات والعيد، وهو ما وصل إلينا بالتواتر العملي؛ إذ لم يترك المسلمون دينهم قرناً من الزمن فاحتاجوا بعدها إلى الروايات لبيان دينهم الذي هجروه، ثم رغبوا بعدها في العودة إليه، بل الأمر مستمر في أجيالهم جيلاً بعد جيل.

ومن السنّة ما يمكن إدراجه ضمن المقدرات، كبعض الحدود والديات كالقتل للزاني المحصن، ونصيب الجد والجدة، وهذه الأحكام الموجودة ضمن الخمسماية آية يؤخذ بها من باب التعزير ولزوم إيجاد تقدير على أي حال، وربما كان المرويّ أفضل مع النظر في بعضها؛ كالقتل للزاني المحصن مع عدم وروده في القرآن، وربما كان عمل الرسول ﷺ من باب الحكم الولائي فيكون تعزيراً، ولا موجب للالتزام بأن التعزير ينبغي أن يكون دون الحد، وإذا قيل: حينئذٍ لا فائدة من

تقدير الحد، قلنا: يكون بيان الحدّ تشريع لأصله لا لمقداره، مع إمكان أن يقال: إن حدّ السرقة أو حدّ الزنا حيث ورد النص القرآني بصيغة اسم الفاعل فيه، إن الحد مشروط بتكرّر الفعل فلا تكفي المرّة!! لأنه من صيغ المبالغة، وهو أمر يجب النظر فيه في فلسفة التشريع في الإسلام، ويمكن القول في هذا الصدد أيضاً: إن القواعد الجزائية القرآنية، وكثير من أحكام القرآن الثابتة، لكي تؤتي ثمارها، وتوخي الفائدة منها، تفترض مجتمعاً إسلامياً تطبّق فيه الشريعة بتمامها في مجال السياسة والحكم والإدارة، وفي غير هذه الأحوال ينبغي تعليق هذه الأحكام ودخولها مرحلة الكُمُون في عالم التطبيق والممارسة والامتثال، ويعضده ربط الحكم بها بيد ولي الأمر، وإلاّ فكيف نقطع يد السارق في مجتمع تنهب ثرواته الطبيعية وموارده البشرية، طغمة متسلّطة من الحكام والوزراء الفاسدين، أو الملوك والأمراء ممن لم يراع في عباد الله إلاً ولا ذمّة، يتركون شباب الأُمّة نهباً للبطالة، والإحباط والعوز... يعضده الحكم الشرعي بعدم القطع عام المجاعة للظروف الطارئة الموجبة للإباحة الطارئة، وكون حكم القطع فيه إلى زمن ارتفاعه، فيجب تحقيق مجتمع إسلامي يشكّل الأرضية لهذا التطبيق، وهو ما يعني أننا نفترض بنيوية بين أجزاء الشريعة، إن على صعيد النظرية، أو على صعيد التطبيق، على الأقلّ، قسم كبير من أحكام الإسلام، لا ينتج آثاره المقصودة إلا مع تحقق أحكام كثيرة تحكمها شبكة من العلاقات، خاصة في مجال المعاملات، وهي هنا تشبه الأجهزة التقنية الحديثة التي إذا تلف جزء منها لم تنتج الماكينة الأثر الذي أنشأت لأجله، وأكثر ما نجد هذه الظاهرة في قضايا السياسة والحكم والدولة والنظم الإدارية، فالقرآن منهج وأحكام، المنهج هو الذي يعمل على التجديد والمعاصرة مع ثباته. أمّا الأحكام فهي التي تقوم على وقائع متغيّرة في الزمان والمكان.

ويبقى القسم الأكبر من هذه الآيات الخمسمائة داخلاً في المعاملات؛ إلا أن هذه بدورها يمكن تشقيقها إلى مجموعتين، الأولى: أحكام طواها الزمن وتجاوزها في إطار ما أسميناه بالنسخ الزماني اصطلاحاً، كأحكام العبيد ومفهوم دار الإسلام ودار حرب الذي ينبغي الاستعاضة عنه بتقسيم الأراضي إلى دار الإسلام ودار الدعوة، ومثل أحكام أهل الذمّة الذي ينبغي أن يستعاض عنه بمفهوم المواطنية

ترسيخاً لفكرة المواطن العالمي، وغير ذلك من الأحكام التي نطمح أن تؤول إلى الزوال كأحكام الوقف الذري إذا كان الوقف من الأملاك العامة التبرعية؛ لأن الإسلام لا يخلع قداسته على إرادة الموتى، ومع هذه المجموعة لا يمكن القول بأن الأحكام لا تتبدّل ولا تتغيّر بالزمان، وإنما للحكم وجوه عديدة في التطبيق مع ثباته، فهذه الأحكام وإن بقيت في عالم الجعل والتشريع والملاك، إلا أنها صارت كامنة بالنسخ الزماني، هذا.

أما الثانية: وهي الأحكام الأخرى الباقية، فقد غدت في العصر الحديث قليلة الجدوى أمام التطوّر الهائل في العلوم والفنون والنظم الحكومية والإدارية، حيث نأت المسافة بين الفقه والواقع، وغدا الاجتهاد المعاصر في ظرف يضجّ فيه الواقع بالأسئلة، وهو ما يستدعي التوسّل بالمنهج القرآني بالانسحاب إلى عموماته التشريعية أو قراءاته التراثية، سواء أكانت سنّة أو غيرها، والاستهداء بها على ضوء المقاصد والكليات الشرعية المستنبطة من مجموع الشريعة، والمبنية على رعاية المقاصد، وللعقل معها دور واسع في مجال الاكتشاف والإنتاج لمفردات هذه المقاصد وتطبيقاتها العملية، وربما هذا هو الإجراء الوحيد القادر على إيقاظ الشريعة، وتوظيفها في المعاصرة جنباً إلى جنب مع التراث مع اعتماد الانتقائية فيه، ومعه لا مورد لدليل الانسداد في الشريعة.

دليل الانسداد:

ومن نتائج ما تقدم، أنه لا مورد لدليل الانسداد في الشريعة، لعدم تمامية مقدماته، فالمقدمة الأُولى تفترض العلم الإجمالي بثبوت تكاليف بالغة مرتبة الفعلية، والإجمال يمكن القول به بدوياً، إلا أن انحلاله باعتماد نظرية المقاصد المبنية على كلّيات الشريعة رافع له، وبذلك تندفع المقدمة الثانية النافية لطرق العلم بالأحكام الشرعية، بدعوى أن الأحكام الواصلة إلينا بالوجدان قليلة جداً، والطريق العلمي متوقف أولاً على حجية أخبار الثقات وإثبات وثاقة الواقعين في طرق الروايات الحاكية عن المعصوم، وتالياً القول بحجية ظواهر الروايات، ودونه خرط

القتاد، وحينئذ تكتمل الدعوى وهي انسداد باب العلم والعلمي، فلا يكون ثمّة قيمة لهذا الكمّ الهائل من الروايات، وأيضاً لا قيمة لظواهر الآيات أيضاً طبق هذه الدعوى، وإنْ كان هنا قطع بالصدور، وتالياً، لا يمكن الاحتياط وهي المقدمة الثالثة، للزومه إما التكليف بغير المقدور، أو لزوم العسر والحرج، وكلاهما منفي؛ لأن الاحتياط يقتضي الإتيان بكل ما يحتمل وجوبه، وترك كل ما يحتمل حرمته، وهو موجب لهما، لا أقل من عدم الجواز، إذا كان العمل موجباً لاختلال النظام.

وفي هذا المورد، لا يمكن العمل أيضاً بالأصول العملية في كل مسألة، لمنافاته العلم الإجمالي كما هو واضح، فلا يبقى أمام الانسدادي إلا الرجوع إلى الانفتاحي، وفي ذلك رجوع العالم إلى الجاهل، هذا خلف، وكل ذلك يستلزم العمل بمطلق الظنّ؛ لأن تركه قبيح عقلاً، مع الإيمان بالمقدّمات السابقة؛ لأنه مع فقد العلم والعلمي والمنع من الظن، لا يبقى إلاّ الوهم، وترجيحه على الظن مع فقد العلم والعلمي قبيح عقلاً، لأنه ترجيح المرجوح على الراجح، والعمل بالظنون الخاصة عند الانفتاحي في نظر الانسدادي ترجيح بلا مرجح، وهو قبيح عقلاً أيضاً، وعلى طبق المنهج المختار، لا محل لهذا الكلام، ويكفي عدم تمامية مقدمة منها لسقوطه، وتالياً لسقوط النزاع في أن تمامية المقدمات هذه على الحكومة أو على الكشف لعدم الثمرة، حيث النتيجة في الأول حكم العقل بحجية الظن المطلق في مقابل الوهم والشكّ، والتبعيض في الاحتياط لحكم العقل بلزوم التنزل من مرتبة الاحتياط التامّ إلى مرتبة التبعيض في الاحتياط، ولا يصار إلى المرتبة الدنيا إذا كانت المرتبة العليا من التبعيض داخلة تحت القدرة، وغير موجبة للمحاذير كاختلال النظام ولزوم العسر والحرج.

أما كيف تصير الحجية، والتي هي من لوازم القطع بعد تمام المقدمات من لوازم الظنّ المطلق، فهذا ما دفعهم إلى القول بأن الحجية من لوازم حق المولى، وهو كما يكون للقطع، يكون للظنّ أيضاً.

والأمر نفسه، فإنه مع نظرية المقاصد لا محل للعمل بمطلق الظنّ، وإن كان

دليله غير مقدمات الانسداد، مثل قولهم - كما في الرسائل والكفاية -: إن مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة الضرر، ودفع الضرر المظنون لازم، فإن نظرية المقاصد لا يمكن أن تجانب الوضوح؛ لأنها تعادي الإبهام والظنّ، وتعتمد على العلم في مجال فهم الشريعة، وإن كان خلاف ذلك قد يقع في مجال الامتثال والتطبيق، وأمره هيّن.

وعليه لا محل لهذا الدليل في عصرنا الحالي، فيجب التعامل مع قياسات القضايا الناظمة لهذا الدليل بعكس النقيض المخالف؛ لأن الضرر لم يعد مظنوناً، لأننا على يقين من وقوعه، وعند صياغة هذا الدليل قديماً كما في النهاية للشيخ الطوسي لوحظ الضرر إما استحقاق العقاب أو ترتّب المفسدة على فعل ما ينبغي تركه، أو ترك ما ينبغي فعله، لكن قصد أن ذلك على نحو الظن، يعني أن متعلّق الظنّ فيه مفسدة، أو استحقاق عقاب لكن لا على نحو اليقين بالترتّب، ومع التغيّرات المتسارعة في حقول السياسة والاجتماع والاقتصاد، غدا الموضوع الذي كان فيما سبق مظنون الضرر متيقّن الضرر، إن على صعيد الوجوب كمراعاة النظم في الحياة العامة، أو الحرمة والمنع كبعض ما كان سابقاً ثم عفي عنه، على الأقل بصورته البدائية الأُولى، كما في زواج المتعة وتعدّد الزوجات، فإن في الإقدام على الزواج المنقطع، وبالصورة التي هي عليه في العصر الحاضر والتي هي امتداد للتطبيق القديم لها مظنّة للضرر والفساد، لا بل متيقن الضرر، والأمر نفسه في حقّ الطلاق وتعدّد الزوجات وغير ذلك مما يلاحظه المستقرىء، ويظهر أن المجتهدين القائلين بالانسداد، كانوا يتحرّكون بطريقة الهبوط من النصوص إلى الوقائع، ومن أفق المفاهيم إلى أرض الواقع ضمن ما يسمّى بالفقه الافتراضي، ففي هذا النمط من الفقه، يصوغ الفقيه الموضوع مفهومياً ثم يمطره بوابل من الأحكام المتعدّدة بتعدّد الإمكانات التي تنتجها المنظومة الأصولية السائدة، فغدت العقلية الفقهية أسيرة فقه استعلائي إسقاطي يتعامل مع المفاهيم، ويهمش الوقائع على أكثر من صعيد.

وكما نرى، فإن الانحراف عن الجادة في فهم الشريعة فهماً صحيحاً، وإن

كان بمقدار قليل في بدايته، إلا أنه يزداد كلما ابتعد الانحراف عن نقطة الانطلاق، كرة ثلج، إلى أن يصيبها التضخّم في ذاتها إلى جانب التضخم في انحرافها، كما هو المشاهد في موسوعات أصول الفقه بعد عصر الشيخ المفيد.

قصور الأدلة الدّالة على حجية خبر الواحد:

درج الأصوليون قديماً على البحث في كتبهم وتصانيفهم على نسق الحالات التي يكونها المكلف، وهي القطع والظنّ والشكّ، فالمكلّف إزاء الحكم الشرعي لا يخلو حاله منها، وقد اعتادت دورات الخارج في الأصول على هذا المنوال، إلا بعض الزيادة التي تقتضيها طبيعة تطوّر العلم؛ إلا أنه تطور في حركة الاجتهاد من دون أن يتكامل.

أما القطع، فحجيته ذاتية ليست بجعل جاعل، بينما الشكّ مورد للأصول العملية. أمّا الظنّ، فلما كان كشفاً ناقصاً عن الحكم كان لا بدّ من تتميم كشفه، وهو لا يكون إلا بصورة غير مباشرة، أي بأن يبقى في نفسه ظناً، لكن يجب - مع ذلك - العمل بمقتضاه لقيام الدليل القطعي على حجيّته، وقد عبّر الشيخ المظفر عن ذلك بقوله: إن الخلاف بين الإمامية يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظنّ الشخصي أو النوعي لا عِبرة به؛ لأن الظن في نفسه ليس حجّة عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن اتّبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، ومن يقول بحجّيته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع، ولأجل أن يتّضح ما نقول ننقل نصّ أقوال الطرفين في ذلك:

قال الشيخ الطوسي في العدة (ج ١ ص ٤٤): «من عمل بخبر الواحد، فإنما يعمل به إذا دلّ دليل على وجوب العمل به إمّا من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم».

وصرّح بذلك السيد المرتضى في الموصليات حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس في مقدمة كتابه السرائر، فقال: «لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم»، إلى أن قال: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد؛ لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً».

وأصرح منه قوله بعد ذلك: «والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبّد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة؛ لأن عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بدّ أن يكون العمل تابعاً له».

وعلى هذا، فيتّضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلي ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه؛ لأنه لا يفيد إلا الظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً. وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجّيته.

وعلى هذا، فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة:

فمنهم من أنكر حجيته مطلقاً، وقد حكي هذا القول عن السيد المرتضى والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس، وادّعوا في ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر، فإنه لم يُعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم مَن قال: «إن الأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة لا سيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق»، وهذا ما يُنسب إلى جماعة من متأخّري الأخباريين، قال الشيخ الأنصاري تعقيباً على ذلك: «وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدّعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه...».

وأمّا القائلون بحجية خبر الواحد، فقد اختلفوا أيضاً: فبعضهم يرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور. وبعضهم يرى أن المعتبر بعضها والمناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقّق في المعارج، وقيل المناط فيه عدالة الراوي

أو مطلق وثاقته، أو مجرّد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي... إلى غير ذلك من التفصيلات(١).

وسيأتي أن الخلاف أعمق من مجرد عدم وجود الدليل القطعي على الحجية، بل وجود الدليل القطعي على العدم.

والظنون كثيرة، منها الظواهر والسيرة العقلائية، والشهرة، والإجماع، وخبر الواحد، والقياس، وإذا تمَّ دليل الانسداد الكبير، فإنه يعطي الحجية لمطلق الظنّ على الكشف أو الحكومة - كما مرّ - إلا ما خرج عن دائرة الحجية من الظنون التي قام الدليل على عدم اعتبارها؛ كالقياس عند الإمامية وسائر ما يلحق به من الاستحسان، غير أن دليل الانسداد يتمُّ بتمام جميع مقدّماته من دون أن تخرج واحدة منها، والمدعى في المدرسة الأصولية الحديثة عند الإمامية وغيرهم، انفتاح باب العلمي، وانغلاق باب العلم بالأدلّة الشرعيّة.

وإذا كانت حجية الظنّ ليست ذاتية، فيجب قيام الدليل على حجّيته من الأدلة الأربعة، وهذا ما حصل في خصوص خبر الواحد موضوع البحث، فقد استدلّ له بجملة من الآيات، والسنّة، والإجماع، والعقل، مما سنعرض له فيما بعد ونبيّن عدم تماميّتها، لكن نقول الآن فيها قولاً عامّاً تنزلياً، بأننا لو افترضنا تماميتها على حجية خبر الواحد - كما قالوا - فإنها فاقدة للتناسب المطلوب بين المدعى وما يقوم عليه من أدلّة، ولو فرضنا تحقّق هذا التناسب - وهو غير متحقّق أيضاً - إلى جانب تماميتها في نفسها على حجية خبر الواحد، سواء أكان من الآيات أو الروايات، أو الإجماع، أو السيرة (العقل)، والأخير أقوى أدلّتهم، فإن ذلك كلّه لا يقتضي التسليم بوقوع طريقية الآحاد، أي كونه طريقاً منصوباً لبيان مدارك الأحكام الشرعية، وهو محل النزاع، فإذا كان العقلاء قد جرت سيرتهم على العمل بخبر الواحد أو جرى إجماع على ذلك، أو وردت سنن بذلك عن طريق الآحاد نفسها

---

(١) أصول الفقه للمظفر ٢/ ٦٤.

بدعوى وقوع التواتر الإجمالي، أو وردت الآيات على لزوم الأخذ بأخبار العادل أو الثقة، أو المشهور على التفصيل الواقع في كتبهم، فإن ذلك لا يقتضي سريانه على ما كان طريقاً إلى معرفة أحكام ربنا، فإن فيها خصوصية لا تحتملها هذه الأدلّة على ضعفها في نفسها، ولو تجاوزنا ذلك وقلنا بطريقية الأدلّة على العمل بخبر الواحد في مدارك الأحكام، فلا يدلّ على حجية خبر الواحد؛ لجواز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم، وشروع في تكوّنه أو بنائه، فإن التواتر على أهمّيته يتكوّن من أخبار آحاد، تشكل بمجموعها ما يسمّى التواتر، فتكون الحجية لأجل المقدمية لحصول التواتر لا بدونها، والسعي إليه وجعله في موقع الحصول والبناء، ومن غير المعلوم حجيته بدون هذه الخاصية، وورود الاحتمال يذهب بساطع البرهان، كيف وهو معلوم للعيان.

ووجه عدم التناسب، أن الأحكام المفادة عن طريق خبر الواحد والتي يراد لها أن تحكم حياتنا، أو شطراً كبيراً منها على شتّى الصعد السياسية والإدارية والحقوقية والتنظيمية، من غير الممكن أن لا يجعل الله تعالى سبيلاً إلى تنجيزها بحقنا إلا جملة آيات لا تتعدّى أصابع اليد الواحدة، ولا يكون لها ذلك إلا بأن يمارس فيها شتّى أنواع الإرهاب، والإخضاع السافر للنصّ، ثم جرّها عنوة لتحتلب لنا ما ربما لا يفيد الحجية عند الكثير، كما لا يفيده في نفسه، وكذلك القول في الروايات، فإنه مع تجاوز أن الاستدلال بها استدلال بالشيء على نفسه (الدور) الاستدلال بها استدلال بالخبر الواحد المفيد للعلم بالقرائن، وكذلك الأمر في السيرة العقلائية، والإجماع مبني على ذلك، وواقع عليه بهذه الصفة، هذا ما يمكن أن يقال في الأدلّة على وجه العموم مع التسليم بتماميتها، وهو لا يغني عن بيانها تفصيلاً.

الأدلّة التفصيلية على حجية خبر الواحد:

استدلّوا - كما قلنا - على الحجية بالأدلّة الأربعة، وهذا البحث ترتبي، يصار إليه بعد الفراغ عن قطعية الدليل الدالّ على حجية الظهور، الذي هو ظنّي في نفسه، كما هو كذلك، وإلاّ كان استدلالاً بالشيء على نفسه:

فمن الكتاب، قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]، وتقريب الاستدلال من وجوه:

الأول: التمسّك بمفهوم الوصف، وهو استدلال مبنائي يلزم من يقول به، ومفاده الانتفاء عند الانتفاء طبقاً لقاعدة احترازية القيود، وحذراً من الوقوع في اللّغو، مع احتمال أن الآية ساكتة عن الخبر الذي يجيء به فاقد الوصف، كما هو استظهار الشيخ الأنصاري في الفرائد، لكن التمسّك بالمفهوم مبني على علّية مطلق الوصف للحكم، ووصف الفسق عرض، وأقصى ما يمكن أن يقال فيه إنه مشعر بالعلّية، والعلّية له غير لازمة، فلقد منعوها في أكثر من مورد كان هذا حاله، فلم يأخذوا فيه بالوصف بحجّة عدم استظهار عليّته للحكم بما يوحي أن المسألة استنسابية، نظير حكمهم بعدم علّية شهر رمضان للصوم.

ومما يضعف الاستدلال بالآية على حجية خبر العادل عموم التعليل؛ لأن الإصابة بجهالة والندم شاملة له أيضاً، واختصّت الآية بالفاسق من باب التمثيل، فظهور العلّة هو وجوب التبيّن في كل خبر لم يؤمن فيه الوقوع في الندم، ومقتضى ظهور المفهوم عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، وإن لم يُؤمن الوقوع في الندم، وفي هذه الحالة يتقدم ظهور العلّة على ظهور المفهوم، هذا إذا لم نقل إن الشرط في الآية سيق لبيان الموضوع، كما هو الأقوى.

وإذا سلم المفهوم عن المعارض، فإنه يتعارض مع الآيات الناهية عن القول بغير علم، فتتقدم أصالة عدم حجية خبر العادل.

ومع ملاحظة تطور النظرة إلى أدلّة الحجية نلاحظ أن حجم الإشكالات والملاحضات حولها آخذ في الاتّساع مما يزيد من عدد الاحتمالات في حمل المعاني، وعلى الأخصّ الآيات القرآنية، ولو غرضنا إلى بيان مسرد بهذه الإشكالات يكون على الشكل التالي مع إعادة لما سبق بعبارة أخرى:

١ - إن الشرط في الآية قد سيق لبيان الموضوع، مثل: «إن رزقت ولداً

فاختنه»، ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: ٨٦]، ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، وما كان كذلك لا يكون له مفهوم، وقد ادّعى الشيخ الأنصاري بعد ذكره لجملة من الإشكالات على الاستدلال المذكور، أن هذا الإشكال لا يمكن الدفاع عنه، وعبّر عنه بأنه: لا يمكن الذبُّ عنه.

٢ - إن مقتضى الظهور المستفاد من العلّة، هو وجوب التبيّن في كل خبر لم يؤمن فيه الوقوع في الندم، ومقتضى المفهوم كما هو مفروض عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، وإن لم يُؤمن الوقوع في الندم، فيقع التعارض بين ظهور العلّة وظهور المفهوم، ويتقدم حينئذ ظهور العلّة على ظهور المفهوم.

٣ - إن بين مفهوم الآية المذكورة والآيات الناهية عن القول بغير علم تعارضاً، ويكون المحكّم حينئذ أصالة عدم الحجية في خبر العادل.

٤ - إذا ثبتت حجية خبر العادل بالآية، فيثبت حجية إخبار السيد المرتضى رحمه الله، بالإجماع على عدم الحجية أيضاً باعتباره لازماً لقول المعصوم وإخباراً عن رأيه.

٥ - إنّ عدم وجوب التبيّن لا يقتضي لزوم العمل قطعاً، بل قد يكون لازمه التوقّف.

٦ - إن المراد من الفاسق هو كل من خرج من طاعة الله، وعليه فليس غير الفاسق إلاّ المعصوم، وحينئذ فيجب التبيّن في كلام كل أحد غير المعصوم.

٧ - إن مفهوم الوصف لا حجّية له، خصوصاً في الوصف غير المستند إلى موصوف مضافاً إلى أنّ ما نحن فيه أشبه بمفهوم اللّقب إلى مفهوم الوصف.

٨ - ليس هناك أي دليل على أن وصف العلّة منحصر، فقد يكون مراد الآية أن خبر الفاسق، وإنْ كان متعدّداً، فهو يحتاج إلى تبيّن، وأمّا خبر العادل، فإنه في حال كونه واحداً فقط يكون محتاجاً إلى التبيّن.

٩ - إن الآية كانت قد نزلت فيما يرتبط بعدم قبول خبر الوليد بن عقبة حول

كفر بني المصطلق وقصد مهاجمتهم. وتعميمه لكل خبر سياسياً كان أو عسكرياً أو اجتماعياً أو فقهياً مشكل.

١٠ - إنه قد يكون محطّ نظر الآية هو الإخبار بفسق الوليد أو الحيلولة دون اندفاع المسلمين وهجومهم على بني المصطلق...

الثاني: التمسّك بمفهوم الشرط، وقد ذكرنا أن بعضهم منعه بأن الشرطية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع؛ لأنه لا نبأ مع عدم المجيء حسب نوع الاستظهار لجملة المفهوم المدعى بين أن تكون نبأ الفاسق إذا جاء به الفاسق فتبيّنوا، وأن تكون الصياغة النبأ إذا جاء به الفاسق فتبينوا، وبين نبأ المخبر يجب التبين عنه إذا كان الجائي به فاسقاً، وثبوت المفهوم متوقف على استظهار الصياغة الثانية كما لا يخفى، وليس بمتعيّن، إلى غير ذلك من التفصيلات الموجودة في كتبهم، بَيْد أن القضية التي ذكروها، وتوصّلوا بها بمعونة التمسّك بهذا المفهوم، ليست هي المفهوم بل لازمه؛ لأن مفهوم إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا، هو إن لم يجئكم فلا تتبيّنوا، ولازمها إذا جاءكم العادل، فلا تتبيّنوا، فالمفهوم عقد سلبي، ولازمة عقد إيجابي، وبكلام آخر، إنه بلحاظ الآية الموضوع فيها هو النبأ، والحكم وجوب التبيّن، والشرط مجيء الفاسق، فتدلّ الجملة الشرطية على انتفاء وجوب التبيّن عن النبأ لو لم يكن الجائي به فاسقاً، ولازمه أو أحد مصاديقه أن يكون عادلاً، وهو المطلوب حتى لو احتاج المفهوم لتتمّ دلالته على الحجية إلى ضمّ مقدمة خارجية، ولو كانت لازمة - كما ذكرنا - أو ضم مقدمة الأسوئية، بمعنى أن الآخذ بخبر الفاسق أسوأ من خبر العادل.

وبعضهم افترض أن التبيّن طريق للأخذ بخبر الفاسق، والبعض الآخر عدّ التبيّن إرشاداً إلى عدم الحجية له شرعاً[1]، وقد مرّ معنا لزوم افتراض مرجعية يصار

---

(١) راجع في تفصيل كل ذلك، فرائد الأصول، الكفاية وشرحها، بحوث في علم الأصول تقريرات الهاشمي، نهاية الأفكار، مقالات الأصول، أجود التقريرات وغيرها من دورات الخارج.

إليها فيما يرد ويوجب الظنّ من الأخبار، وهذه المرجعية هي التي فرضت أن العبرة بالوثوق لا بالوثاقة، وهو صريح أمره تعالى بالتبيّن، والبيان هو العلم، أي عليكم في الخبر الذي يجيئكم من فاسق أن ترجعوا إلى قاعدة علمية ثابتة تعرفون من خلالها صدقه من كذبه، وهذه المرجعية العلمية هي جماع ما ثبتت علميّته كالنصّ القرآني، كما هو صريح روايات العرض، وظواهر بعض الآيات الآمرة بالردّ إلى الله ورسوله، فمع موافقة خبر الفاسق لهذه المرجعيّة يتحصّل العلم بالصدق والموافقة بحدودها الضيّقة؛ لأنها القدر المتيقّن، فلا يشمل مجرّد عدم المخالفة، لذلك لم تأمر الآية الشريفة بطرح خبر الفاسق، بل أمرت بالتبيّن أي طلب العلم فيها، وإذا كان معيار حجية الحديث موافقته للقرآن الذي يشكل مرجعية للتبيّن، لا تعود ثمة حاجة للأسانيد؛ إذ العبرة بالوثاقة لا بالثقة، نعم تنفع منهجية أهل الحديث في مجال البحث التاريخي.

يضاف إلى ما مرّ، أن الأمر بالتبيّن يفترض القدرة عليه، وأن لا تكون نتيجة النبأ سفاهة.

ودعوى أن العلم بدائرة الامتثال اللازم والمطلوب أوسع من دائرة العلم بالواقع، فيكون المراد بالتبيّن مجرد العلم بلزوم الامتثال، وهو حاصل بالظنّ ولا حاجة معه إلى العلم بالواقع مجرد تقييد الباحث نفسه سلفاً، وبلا موجب، متابعة نظره في الشريعة وفق ما قيّد به نفسه أولاً.

وسواء أكان هذا أم ذاك، فإن النظر فيما ذكروه للاستدلال بهذه الآية لا يحقّق التناسب المرجوّ بين خطورة العمل بخبر الواحد في حياة الأُمّة ومستقبلها، وبين الوجه الدقي الفلسفي الذي أقحم فيه الأصوليون أنفسهم لجعل الآية دليلاً عليه، ولك من خلال تطبيق مفهوم التناسب هذا وملاحقة التتابع المنطقي له في مجال العقائد والمفاهيم الوصول إلى نتائج خطيرة وحسّاسة.

يبقى أخيراً، أن الآية تحكي بوضوح عن أنها بصدد بيان مبدأ أخلاقي يراد له أن يحكم علاقة الأفراد مع بعضهم البعض في السلوك والضمير.

ومنها: قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وجه الدلالة مع الإغضاء عمّا ذهب إليه بعض المفسرين من أن المراد بالنفر هو النفر إلى الجهاد، أنها أوجبت التحذّر مطلقاً حتى في صورة عدم حصول العلم من إخبار المنذر، وهو يلازم الحجية، وقد أفيد التحذر إما من كلمة لعل، أو من جعله غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة، أو من إطلاق وجوب الإنذار وشموله لصورة عدم حصول العلم، ويمكن ترتيب الإشكالات على الاستدلال بهذه الآية على الشكل التالي:

١ - إن فائدة الإنذار لا تنحصر بالحذر؛ إذ يمكن أن توجد حكمة أخرى، ويكون الحذر لازماً بعد حصول العلم.

٢ - إن الإنذار ليس من شؤون الراوي، بل من شؤون المجتهد والمرشد فقط. وأمّا الراوي، فليس إلاّ راوٍ لما سمعه فقط.

٣ - إن الطائفة لا تطلق على الفرد الواحد، وإن استعملت في بعض الآيات القرآنية بهذا المعنى، كالآية الشريفة: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩]، وحينئذ يكون مراد الآية أن يقوم فوج تبليغي برواية الأخبار ونقلها إلى غيرهم بعد رجوعهم إلى بلدهم.

٤ - لا تلازم بين وجوب الإنذار ووجوب القبول، كما أن أداء الشهادة يكون واجباً على الشاهد الواحد، ومع ذلك فلا يجب على الحاكم أن لا يحكم على طبقها وبموجبها فحسب، بل لا يعتبرها صحيحة أيضاً.

٥ - إن التفقّه الواجب ينصرف إلى الأُمور الواقعية والأصول، ولا يشمل كل موضوع، ولا يكون سماع كل رواية أو روايتها مصداقاً للتفقّه.

٦ - إن الآية واردة بصدد بيان وجوب الاجتهاد كفايةً، ووجوب التقليد على العوام ولا علاقة لها بحجية خبر الواحد.

٧ - إن الآية ليست في مقام وجوب الحذر، فوجوبه مسلّم في صورة حصول العلم فقط، وما الآية في مقام بيانه، فهو وجوب الإنذار ووجوب النفي لا وجوب الحذر.

يضاف إليه، أن استفادة حجية خبر الواحد من الآية، ليس أولى من استظهار عدم الحجية؛ لأن الآية تشترط الطائفة، وفرص المطابقة معها، وتبين الكذب مع المخالفة كبير جداً، وهو مفضي إلى الاحتراز، وبذلك يتحقّق التواتر المقلوب، وهو اتّفاق الرواة على عدم مضادة الاتفاق مع المرجعية التي يحتكمون إليها، فمن نفر للعلم ثم عاد إلى بلده، فإن مفاد كلامه متواتر بالنسبة إلى مجموع المسلمين من جهة تحقّقه في الطائفة التي نفرت، وإن كان خبر واحد بالنسبة إلى أهل بلده أو ملّته خاصة، فما دام التواتر موجوداً بصورته هذه، فهو يشكل مرجعية إلى جانب ثبات النصّ القرآني وتواتره، وإذا تخالفت بعض الروايات مع المرجعية المفترضة، فإذا لوحظ الامتداد الزماني، فإنك ترى أن هذا المخالف يؤول إلى الزوال والانكشاف، لاستحالة توافق كل مَن نفر على الكذب بعد العودة إلى بلادهم. مع إمكان أن يقال: إن الإنذار هنا أعمّ مما يوجب العلم أو الظنّ، وظهوره في الإنذار العلمي قدر متيقّن ينبغي الاقتصار عليه، ومعه يكون الإنذار مقدمة وجود للحكم الإلزامي، لا مقدمة وجوب، وأن التنجز حصل به، ولم يسبقه، ولو تنزلنا وقلنا: إن الوجوب حصل بنفس الإنذار، فإنه يقال أيضاً: إن الحذر يكون لشيء سبق تنجزه، وأن الإنذار هنا تذكير به، وما سبق تنجزه لم يكن منجزاً؛ لأنه خبر واحد، وهو أول الكلام، بل لأنه معلوم التنجز، ولو بالعلم الإجمالي، ويمكن أن يقال أيضاً: إن الحذر متوقّف على الوصول القطعي، فالآية حينئذٍ دليل على نفي الحجية، لا إثباتها؛ لأن الحذر أمر نفسي، وليس جعلياً، فليس قبول الخبر من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان.

ويمكن هنا بيان وجه آخر، وهو أن النبيّ ﷺ كان يكتب الأحكام كما يظهر من مكاتيبه، وهو توثيق مشفوع بانتفاء دواعي الكذب في النقل الشفاهي، وهي قرائن، إن لم تكن يقينية فهي قريبة منه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]:

وجه الاستدلال: إن تحريم الكتمان ووجوب الإظهار يستلزمان وجوب القبول وإلا كان لغواً، ويثبت وجوب القبول بدلالة الاقتضاء، وبمقتضى الإطلاق يثبت وجوبه حتى في صورة عدم حصول العلم من الإظهار، وهو المطلوب.

لكن التأمّل في الآية لا يساعد عليه؛ لأن الكتمان حاصل بعد بيان ما أنزل، وهي قرينة على إرادة العمل على كتمانه، ومحاولة ذلك، والتلبّس به، وقد يمكن المصير إلى المعنى الذي أرادوه لو استقلّ من أراد الكتمان بالعلم بالموصول، وفي ذلك إشارة إلى أن الله تعالى لم يجعل لأحد ذلك، فثبت بذلك عدم وجود أحكام عند قوم ينفردون بمعرفتها دون الناس، يعضده أن البيان للناس واقع في الكتاب، وفي ذلك إشارة أيضاً إلى انحصار بيان الأحكام بالكتاب، فالآية حجّة لنا لا علينا.

يضاف إليه ظهور الآية في أن المكتوم لولا الكتمان هو مما يوجب العلم، والآية لا تفيد وجوب القبول في صورة عدم إفادة العلم. هذا، ويمكن الجواب عن الاستدلال بهذه الآية من وجوه أخرى:

١ - إن الآية لا دلالة لها على وجوب القبول عند الإفصاح والإظهار، وإن لم يستوجبا العلم. بل إن مراد الآية وجوب إبراز الحقّ وإظهاره لا جعل الحجية لقول المظهر.

٢ - إن الآية قد نزلت في كتمان اليهود الآيات الدالّة على نبوة رسول الله ﷺ.

٣ - إن الوارد في الآية تحريم كتمان ما أنزل الله (وهو القرآن)، فلا يشمل الروايات، وأن الفرق بين القرآن والروايات هو أن الروايات ليست مُنْزَلة ولا تفيد العلم.

٤ - إن حرمة الكتمان قد تكون نفسية لا طريقية، فإن تعمّد إخفاء حقيقة

معينة هو نوع من المقابلة والمبارزة للدين، فتكون من المحرمات النفسية، ولا تكون مستلزمة لوجوب القبول عند الإظهار.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]:

وجه الاستدلال: وجوب القبول بالملازمة بين وجوب السؤال، وبين الإطلاق لصورة عدم حصول العلم من الجواب، وهو المطلوب.

وفيه، أن ذلك محصور في مورد الآية، وثانياً: إن سؤال أهل الذكر يكون جوابهم عادة مع ذكر الدليل، يعضده ذيل الآية نفسها، إن كنتم لا تعلمون، وهو ما يعني أن الجواب عن السؤال راجع إلى عدم علم السائل، وأن العلم غاية السؤال.

ومن هذه الآيات الأربع وغيرها، لم يستظهر كثير من الأصوليين حجية خبر الواحد(١)، وكيف يراد منها تقرير حجية خبر الواحد والحال أن هذه الحجية لم تكن إشكالية دينية زمن نزول النصّ، وليس الأمر مع النص القرآني على نسق ما قاله أبو الطيّب المتنبّي: إن ابن جني أعرف بشعري مني(٢)، وليس الأمر كذلك في التفسير العلمي، ولا يسع القارىء إلا أن يقف متعجّباً كيف يؤخذ بهذه الآيات مع قصور دلالتها وأجنبيتها عن المقام، وطوعت لتستقيم، وفي المقابل تركت الآيات الواضحة الدالّة على النهي عن العمل بالظنّ بحجّة أن موردها في العقائد - وهو تحكم - ولا قائل بحجّية الخبر المجرّد فيها، مع أنهم هم أنفسهم أصحاب مقولة أن المورد لا يخصّص الوارد، وإذا لم يكن موضوع حجية خبر الواحد إشكالية دينية زمن النص، فنحن نقطع أنها ليست مورداً للآيات التي استدلّوا بها على الحجبة للخبر المجرّد، ومعه تعرف أنه يستحيل الحكم بالتخصيص أو التقييد لعدم التسليم بالدليلية، وكذلك لا يمكن القول بالحكومة لعدم كون الدليل الحاكم المراد به التصرّف في الدليل المحكوم توسيعاً أو تضييقاً دليلاً شرعياً؛ لأن السيرة دليل لبّي.

---

(١) راجع مثلاً تقريرات السيد الهاشمي على درس السيد الشهيد الصدر ٤/ ٣٨٤.

(٢) راجع ياقوت الحموي، معجم الأدباء ترجمة أبي الطيب وابن جني.

الاستدلال بالسنّة والإجماع على خبر الواحد:

وبعد الكتاب استدلّوا بالسنّة على حجية خبر الواحد، وهي إن كانت خبر واحد، كان استدلالاً بالشيء على نفسه، والمتواتر معدوم الوجود، وفوق ذلك هي في نفسها قاصرة عن الدلالة، وعليك بمراجعتها في دورات الخارج في بابها، لكن نذكرها هنا بصورة إجمالية، فنقول:

تنقسم الروايات التي يستدلّ بها لإثبات حجية خبر الواحد إلى خمسة طوائف(١):

١ - الأخبار العلاجية:

ففي هذه الطائفة من الروايات يسأل الرواة الإمام عليه السلام عن رأيه وتكليفهم بالنسبة إلى الروايات المتعارضة، وكان الإمام عليه السلام يجيبهم بمثل: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»، أو «خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك»، أو «إذا لم تعلم فموسَّع عليك بأيّهما أخذت»، أو «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسَّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام».

حيث يستظهر من هذه الروايات لزوم العمل بخبر الواحد، لذا يتحيّر الراوي في مقام التعارض، فلا يدري ماذا يفعل؟ فيلجأ إلى الإمام لينقذه من هذا الطريق المسدود، فيأمره الإمام عليه السلام بوجوب اتّباع خبر الثقة، فلو لم يكن الخبر حجّة لما كان عدم الالتفات إليه أمراً مشكلاً.

والجواب: على هذا النحو من الاستدلال أن يقال:

إنّ ذلك لأجل تحصيل اليقين أو تقوية الاطمئنان والوثوق بالبحث عن الراوي العدل الفقيه وأمثاله، فإذا كان كِلاَ الطرفين يتمتعان بدرجة واحدة من إيجاب

(١) عوالي اللآلي ٤/١٣٣، الوسائل ١٨/٦٦، ٨٧، البحار ٢/٨٨، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥١، ١٥٢، اختيار معرفة الرجال ٣٣١ - ٥٣٦، كمال الدين ٤٨٤ الكافي ٢/١٥٢، ١/٥٢، بحوث في علم الأصول ٤/٣٨٥.

الاطمئنان، فإن الإمام يأمر بالإرجاء ويرخّص السائل باختيار أي من الطرفين، حيث يقول: «فموسّع عليك».

٢ - أخبار الإرجاع:

فقد عرّف الإمام عليه السلام في هذه الأخبار عدداً من الأشخاص إلى الناس باعتبارهم رواة ثقاة صادقين، وأرجع الراغبين في تعلم المعارف الإسلامية الحقّة وسماع الحديث إليهم، منهم زرارة حيث أشار الإمام إليه مخاطباً أحد أصحابه: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»، يعني زرارة، ومحمد بن مسلم، حيث سأل ابن أبي يعقوب الإمام فقال: «إنه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً».

كما قال الإمام عليه السلام في أبان بن تغلب:

«إن أبان بن تغلب قد روى عنّي روايات كثيرة، فما رواه لك عنّي فأروه عنّي».

وقال في موضع آخر:

«عليك بالأسدي - يعني أبا بصير».

وفي حديث آخر له أرجع السائل إلى زكريا بن آدم واصفاً إياه بأنه «المأمون على الدين والدنيا».

فلو لم يكن خبر الواحد حجة كيف يرجع الإمام السائلين إلى هؤلاء؟ وماذا قصد الإمام عليه السلام من إرجاعهم إليهم؟

والجواب:

إن الإمام عليه السلام أراد بهذه الإرجاعات أن يزيد من اطمئنان السائلين ووثوقهم بالرواة، ولا يقصد حجية مطلق خبر الواحد، مضافاً إلى أنّ موارد كهذه كانت عادة من باب إرجاع العاميّ إلى الفقيه.

٣ - أخبار الترغيب:

ومن جملة الروايات التي يستدلّ بها على حجيّة خبر الواحد، هي الروايات التي ورد فيها الترغيب والحثُّ على حفظ وكتابة الأحاديث؛ كالحديث النبوي المستفيض: «**من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة**».

وكرواية عبيد الله بن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها».

وقريب منه ما في حديث المفضل بن عمر حيث قال عليه السلام:

«اكتب وبثّ علمك في إخوانك، فإن متّ فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم».

ومع هذا التأكيد الوارد في عشرات الروايات حول لزوم كتابة الأحاديث وحفظها، كيف يمكن أن يقال بأن الحفظ والكتابة لم يجعلا طريقاً لرواية الحديث ونشره وسبباً لوعظ واتّعاظ الناس؟! وأن الاتّعاظ والقبول ليس أمراً لازماً؟!

الجواب عن هذا الدليل أن يقال:

١ - إن مفاد هذه الروايات هو الحثّ على تعلّم العلوم الدينية والحفاظ على التراث الثقافي، وهو أمر خارج عن موضوع بحثنا (حجية خبر الواحد).

٢ - إن قبول الكتب والأحاديث المدوّنة التي خلّفها الآخرون قبل تحصيل اليقين بها لا ملازمة بينه وبين وجوب حفظ وكتابة الأحاديث على من سمعها ووعاها، خصوصاً وأن تلك الكتب كانت تتعرّض للدسّ والغشّ، وكان يقع فيها الخطأ والاشتباه أثناء النقل والاستنساخ.

٤ - أخبار مرجعية العلماء:

إن هذه الطائفة من الروايات وردت غالباً في عصر الغيبة الكبرى، وفيها يُرجِع الإمام الناس في مسائل العصر ومستحدثاته، إلى رواة الحديث ويعتبرهم حجة على الأُمّة من قبل الإمام (عج)، أو يعرّف الفقيه الصالح بأنّه جدير بالتقليد فقد جاء في توقيع إسحاق بن يعقوب الوارد عن الحجّة عليه السلام.

«وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم».

وكما يلاحظ في مقبولة عمر بن حنظلة هذه الجمل:

«فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلاّ لبعض فقهاء الشيعة.

فإن جعل أفراد يتمتّعون بهذه الخصوصيات مراجع للفتيا والرواية يقتضي أن يكون قولهم حجّة، وأن يقبل قولهم، وإن كانت أخبارهم أخبار آحاد، فهذه الأخبار تدلّ على أن خبر الواحد حجّة.

والجواب:

إن تعيين أفراد فقهاء ومجتهدين ليرجع إليهم في الفتيا، مسألة لا علاقة لها بحجية الأخبار، فالرواية بصدد تعيين المرجع وتبيين النيابة العامّة لولي العصر أرواحنا فداه، كما أن مقبولة عمر بن حنظلة، وإنْ عبّر عنها كذلك، لكنها فاقدة للسند المعتبر.

٥ - أخبار التسليم:

وفيها طلب من المؤمنين التسليم إزاء الأحاديث المرويّة عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، ففي رواية عن الحسن بن الجهم، قال: «سألته هل يسعنا فيما وَرَد علينا منكم إلاّ التسليم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا».

وفي التوقيع الشريف الصادر باسم القاسم بن علي، قال عليه السلام:

«لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا أنّا نفاوضهم سرّنا ونحمله إليهم».

فهل يمكن مع وجود هذه الروايات أن يشكّك في الحديث المرويّ؟ وهل يصحّ أن تعزف نغمة التحقيق في الحديث بعد هذا؟

والجواب:

إنه لا إشكال في وجوب التسليم والانقياد فيما رواهُ الثقاة عن الأئمّة عليهم السلام أو فيما علم انتسابه إلى الإمام عليه السلام، لكن هذا أمر خارج عن موضع البحث، فإنّ بحثنا هو في الخبر الذي لم يتخطّ مراحل الوثوق والتيقّن، حيث يتساءل هل يجب العمل على طبقه مع كونه كذلك أم لا؟ ذلك الخبر الذي لم يروِه ثقاة الأئمّة فحسب، بل إن عشرات الأجيال تفصل بينه وبين الأئمّة وثقاتهم.

هذا، وإذا كانت المسألة بهذه الأهمية، ولم يذكرها القرآن، فكيف تكون مورداً لما ليس في نفسه حجّة، ويحتاج إلى قيام أدلّة على ثبوتها له، وهذه الروايات فوق ذلك، ضعيفة السند حسب القواعد الكلاسيكية لعلم الرجال، والباقي من هذا الأكثر رواية الحميري الموجودة في الكافي، وفيها كلام ومواضع للنظر، وقرائن قطعية للسائل توجب خروج الرواية عن محل النزاع إنْ صحت!! فكيف يتولّد من هذا المجموع التواتر المعنوي أو الإجمالي، كما يدعون، مع ذلك يعمد الأصوليون عندما تعوزهم وثاقة الرواة إلى التمسّك بقاعدة الجبر بعمل الأصحاب واشتهاره بينهم، وجرّهم ذلك إلى اعتبار الوثوق الشخصي بالصدور المتأتي من القرائن، نظير الاستحسان بأقبح صوره، وقد شكّل مبدأ الوثوق الشخصي قيمة تعويضية عن المبدأ القديم وهو وثاقة الراوي في مدارس الأصوليين المتأخّرة (الوثوق بالصدور)، وعبّر عن ذلك المحقّق الهمداني بقوله:

«ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتّصافها بالصحّة المطلوبة، وإلاّ فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواته على سبيل التحقيق، لولا البناء على المسامحة في طريقه، والعمل بظنون غير ثابتة الحجيّة.

بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرواية، وإن كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة، أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها، وعدم إعراضها عنهم».

إلى أن قال:

(ولأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حالهم)(١).

أما الإجماع، فهو وإن كان مرجعه إلى السنّة، إلا أن المراد استكشافها بالدليل القطعي المتمثّل بسيرة المتشرّعة وعمل الأصحاب، أو سيرة العقلاء، والاستدلال بهذه السيرة، هو العمدة عندهم، وتقريب الاستدلال بالسيرة أن يقال: إن ديدن العقلاء على التعويل والعمل بخبر الواحد في تحقيق الأغراض امتثالاً، وترتيب العقوبة تركاً وإعراضاً، ولو لم يرد المولى أن يتعامل العقلاء في شرعه بما ألفوه لنهى عن ذلك لئلاّ يفوت غرضه، وحيث لم يصل، تحقّق بذلك الإمضاء.

والأمر نفسه في سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام حيث لم يصلنا منع عن العمل بأخبار الثقات، بل ورد الأمر بذلك، وفيه أولاً: إن اعتبار السيرة متوقّف على اتّصالها بعصر النصّ.

وثانياً: إثبات تكوّن السلوك الاجتماعي على معقد السيرة ودونه خرط القتاد، وأي محاولة في هذا الصدد، هو بمثابة رجم بالغيب، وليس الأمر كما عليه الحال في العصر الحديث مع ثورة الاتّصالات. أمّا سيرة أصحاب الأئمّة ممن عاصروهم أو قاربوا عصرهم في رؤية أخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بها وبحال الرواة والتفحّص عما يقبل منها وما يردُّ من دون أن يرد إنكار أصلاً، فهو بحث عن الخبر المقرون بما يدل على الصدور وتمييزه عن غيره، لا بحثاً عن الحجية؛ لأن الأخبارية الأولى إلى زمن انقلاب الشيخ الطوسي، كانوا يعتقدون بقطعية هذه الروايات، فلم يكن بحثهم فيها متّحد الغاية مع عمل المتأخّرين بالروايات، ولذلك لم تكن من نتيجة عملية من النزاع بين الأخباريين والأصوليين حول حجية خبر الواحد؛ لأن الأخبارية خاصة المتأخّرين منهم، كانوا يعتقدون بقطعية ما في الكتب الأربعة، بينما اعتقد الأصوليون بأنها خبر واحد ثبتت له الحجية، فالثمرة واحدة في الجملة، يدل على اقتران هذه الروايات بما يفيد القطع، أن الأخباريين عوّلوا عليها

(١) التنقيح للسيد الخوئي، الجزء الأول، التقليد والاجتهاد.

في الأصول إلى جانب الفروع، وقد ذكر السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات بأن أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها، إما بالتواتر أو بأمارة دلّت على صحتها، وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم ومفضية للقطع. لكن إذا كان الإمضاء من الشارع متحقّق حيث لم يرد نهي عن العمل به، فلماذا وقع الاختلاف في حجيّته بين العقلاء والمتشرّعة أنفسهم؟ وإذا كانت الحجية بهذا الوضوح المدعى، فلماذا قال الفاضل التوني في الخبر المجرّد: «فالأكثر من علمائنا الباحثين في الأصول على أنه ليس بحجّة كالسيد المرتضى، وابن زهرة، وابن البراج، وابن إدريس وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة، والظاهر من كلام المحقق، بل نحن لم نجد قائلاً صريحاً بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة»(1)، فكيف يحدث أن لا قائل بالحجية من الشيعة على العمل بالخبر المجرّد قبل زمن العلامة الحلي، ثم يستدل المجوّزون بسيرة العقلاء أو المتشرّعة!! ثم لو افترضنا انعقاد سيرة المتشرّعة والعقلاء على ذلك، أليس في الآيات الناهية عن العمل بالظنّ ردع عنها؟ أو يصار إلى الجمع بين السيرة - إن صحت - وبين هذه الآيات بحمل السيرة وانعقادها على ما يوجب الاطمئنان والعلم، وهو أولى من القول بحكومة السيرة على الآيات بإفادتها الحجية التنزيلية بقيام الحكومة بتوسيع دائرة الحجية لتشملها، والحجية معناها جعل الطريقية، واعتبار الحديث علماً فيرتفع الموضوع!!

وجه الأولويّة أن الآيات الناهية موضع حضور ذهني وفكري عند المسلمين في ذلك الزمان كما في كل زمان، فلو لم يكن عمل الأصحاب بالروايات، وكذلك العقلاء لوجوبها العلم والاطمئنان لديهم، لرأينا أصواتاً تثار في وجه العمل بالظن بهذه الأخبار وبين العموم القرآني، لكن لا نجد، بل وجدنا ما يعضد مثلما روي من أن دين الله لا يصاب بالعقول.

---

(1) الوافية ١٥٨، الذريعة ٥٢٨/٢، غنية النزوع ٤٧٥، معالم الأصول ١٨٩، السرائر، المقدمة ٥١/١، معارج الأصول ١٤٢، وما بعدها. المحصول للرازي ٣٥٣/٤، تحقيق طه جابر العلواني.

هذا، وربما استدلّ البعض على الحجّية باعتبار الشارع خبر الواحد في الشهادة، وهي مغالطة؛ لأن العمل بالشهادة معلوم بالنص بخلاف خبر الواحد الذي يقتضي إثبات شرع[١].

أما الاستدلال ببعث الرسل زمن الرسول والأئمّة، فإنه من الخبر المقترن، وكلامنا في المجرّد، فإن نفس تعيين شخص قرينة، فعمل الأصحاب والعقلاء والعرف بخبر الواحد دائماً مقرون بالعلم، ولو كان إجمالياً.

ونعرض عن الاستدلال بالأجماع لأنه ليس بشيء مع تضارب ادّعائه من قبل أطراف النزاع، وإذا كان لا بدّ من كلمة فإن إجماع السيد مقدم على إجماع الشيخ الطوسي بلا منازع، لاعتبارات تاريخية ربما يأتي بعضها.

الاستدلال بالعقل على حجية خبر الواحد:

ويبدو انحصار الدليل العقلي على حجية خبر الواحد بتطبيق قواعد منجزية العلم الإجمالي، بدعوى أننا إذا لاحظنا الروايات، نعلم علماً إجمالياً بمطابقة جملة منها للحكم الواقعي، لبعد احتمال مخالفتها كلها للواقع، فيكون العلم الإجمالي هنا منجزاً، واختلاف مفهوم الحجية في العلم الإجمالي مع معنى الحجية فيما نحن فيه لا يضرّ مع اتّحادهما في الأثر والنتيجة، وهو عدم جواز الرجوع إلى الأصول المؤمنة؛ لأن الحجية التعبّدية مبدأ مقرّر في العقل العملي لا يعني أبداً إصابة الواقع.

وهذا الدليل يتمُّ عند جمهور الأصوليين بصياغاته المتعددة التي ذكرتها المدارس الأصولية الحديثة، كما الأنصاري ومدرسة المحقق النائيني، كما يظهر لك من ملاحظة دورات الخارج، بدعوى انحلال هذا العلم خاصّة مع ملاحظة أقسام السنّة إلى مؤكّدة ومفسّرة ومنشئة، حيث يكون القسم الأخير شكّ بدوي بالتكليف تجري فيه الأصول المؤمنة، والمؤكد لا يزيد حكمه عمّا في القرآن،

(١) الآمدي ٢/ ٢٢٧.

والمفسّر لا حاجة إليه للتواتر العملي في العبادات. أمّا في المعاملات، فمنوط ومرهون بالمصلحة والمقاصد الكلّية للشريعة، يبقى الأمر في المنشىء مع ملاحظة أقسامه التي ذكرناها آنفاً، وبها ينحل العلم الإجمالي إلى منجزية في البعض، وهو القسم المؤكّد، وشكّ بدوي في البعض الآخر، تجري فيه الأصول المؤمنة بلا منازع.

أدلة عدم حجية خبر الواحد:

تشبه الثورة على خبر الواحد في تاريخ الفقه الإسلامي القديم والمعاصر، وخاصة في جنوب شرق آسيا، حيث افتتح قاسم أحمد في كتابه «الحديث إعادة تقييم» ما يسمى بمعركة الحديث في الملايو، الانتفاضة البروتستانتية في القرن الخامس عشر للميلاد على تعاليم الآباء، وكان الشعار آنذاك هو مبدأ الكتاب وحده، ومن حينها أخذ الاتجاه الفكري البحث في الصحة التاريخية عن قضايا مثل الوحي والإلهام ونقد الروايات. وقد اعتاد الفكر اليهودي والمسيحي المعاصر النقد التاريخي للنصوص اعتقاداً منه أن النقد أصالة وإيجاب وسلامة، في حين يعتبر النقد نفسه في بعض اتّجاهات الفكر الإسلامي الحديث تخريف وزندقة وانحراف.

ويرجع تاريخ نقد النصوص الحديثية إلى زمن الشافعي الذي تكلّم في كتابه «جماع العلم» عن قوم أنكروا حجية السنة - والظاهر أنهم من معتزلة البصرة - وهو اتّجاه ربما خبا فيما بعد، إلا أنه أخذ بالقوة مع تقدم الدراسات الاستشراقية حيث مارس العاملون منهم في حقل علوم الحديث والسنّة، نفس قواعد نقد النصوص المعمول بها في الدراسات الغربية فيما يخص نصوص التوراة والإنجيل، وأقوال الآباء وتعاليمهم.

إلا أنك ستجد في مقبل ما سيأتي منطلقات مغايرة؛ لأن النقد فيه ينطلق من مؤسسة التراث نفسه من دون أي إسقاطات أو استعارة في المنهج.

على أيّ حال، استدل على عدم حجية خبر الواحد بالأدلّة الأربعة أيضاً، أمّا في القرآن، فبالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، وهي كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا

تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦]، وقد جرى منع دلالتها على المطلب بالسياق تارة بدعوى أنها خاصة بالعقائد، فلا إطلاق فيها لغير أصول الدين، وهو مذهب صاحب الكفاية مضيفاً أن دليل الحجية أفاد تخصيص عموم هذه الآيات في الجملة.

وأخرى بأن الداعي إلى العمل بالظن ليس هو الظن نفسه، كما هو مفاد الآيات، بل دليل قطعي وارد على هذه الآيات يفيد لزوم العمل بالظنّ في رأيهم، أو حاكم عليها كما هو الأمر في مدرسة المحقّق النائيني، أو أن ما دلّ على الحجية مخصّص لعموم المنع من العمل بالظنّ كما مرّ آنفاً.

والظاهر أن المانعين لا حجّة لهم على المطلب من القرآن غير عموم المنع هذا، لكن يمكن الاستدلال على عدم حجية السنة الاستقلالية من القرآن، والتي هي تعبير آخر عن رفض أي تفريع فقهي لا يكون أصله في القرآن، لكن قبل ذلك نورد الآيات التالية:

﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨].

﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أَن يُجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤٣ ـ ٤٤].

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥].

﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ وَلَا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلۡقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدۡحُورًا﴾ [الإسراء: ٣٩].

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [التحريم: ١].

فإن مفاد هذه الآيات، أن كل ما في السنة أصله في القرآن ومنه مبعثه، وأن الرسول لم يأتِ في عالم التشريع إلا بما جاء في القرآن، وأنه فيما سوى ذلك مفسّر لما فيه بحسب اقتضاء الوقت، لا يحمل في داخله ديمومة بقائه إذا كان في الأُمور التوصلية والتدبيرية، وبتعبير الأصوليين، ليس فيما ورد عن الرسول إطلاق أزماني. أمّا أعداد الصلوات، وأحكام الصيام ومجمل العبادات، فقد عرفها المسلمون عن طريق العمل لا النصّ، وأعني بالعمل التواتر العملي، وقد قالوا: إن السنة هي قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره، لكن مساحة الفعل عندهم محدودة، في حال أنها أوسع بكثير بحيث تشمل العبادات أجمع، لذا ورد: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»، مما يدلّ على أن المطلوب هو العبادة الظاهرية البعيدة عن التفصيلات التي لا داعي لها في كتب الفقه؛ لأن مساحة الرؤية أقلّ بكثير من مساحة النص، وإذا كانت الصلاة هذه حالها وهي أُمّ العبادات، فمن باب أولى الحكم شامل لسائرها (قياس الأولويّة). وأمّا المعاملات، فالقول بورود نصوص خاصّة منشئة لها أول الكلام، ولم ترد النصوص إلا بتنظيمها وتشذيبها وتنقيتها مما لا يتوافق والمقاصد الشرعية.

ونحن لو تأمّلنا الآيات الآنفة الذكر تأمّلاً مغايراً للمواضع التي درج المفسّرون على التأمّل منها، وبالأخص الآيتين من سورة الأنفال ومن سورة التوبة، والآية الأولى من سورة التحريم نجد أن موضوعاتها تنفع في المقام، بَيْد أن الدعوة إلى مغايرة الرؤية لا تعني التجاوز للسائد في فهم الآيات، والمذكور في التفاسير المعروفة، حيث نلاحظ أن الجامع لكل تلك المعاني المذكورة هو أن عتاباً قد وجّه إلى الرسول، وهو يؤذن بأن ما صدر عن الرسول موافقاً لما في القرآن يكون ممضياً دون غيره، أو بتعبير أدقّ ما كان تطبيقاً لما في القرآن، وأنه إذا حدث أن وقع خلاف ذلك، نزل ما يقوّمه ويبيّن وجه الصواب فيه، فيمكننا أن نحكم مطمئنين، أن ما لا يكون كذلك - تطبيق لما في القرآن - فهو ليس منه، والمعنى في سورة التحريم أوضح منه في غيرها.

والقرآن نفسه يصرّح بأن الرسول لا يتبع إلا ما يوحى إليه من ربه ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٤ ـ ١٥]، وقد تكرّر هذا المعنى أكثر من مرة في القرآن الكريم.

والتطبيق يفترض منهجاً: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، ومن خصائص المنهج القدرة على ابتلاع، ومن ثمّ هضم المستجدّات، لأن المنهج إطار ووعاء، لكنه يحمل إلى جانب ذلك أيضاً، القدرة على التوليد والإنتاج بمعناه الإيجابي، ومن هنا يظهر معنى قوله تعالى عن القرآن بأنه تبيان كل شيء: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، لأن من شأن المنهاج: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، أن تتغاير فيه التفصيلات والجزئيات مع وحدته واتّساعه.

والآيتين من سورة الأنفال وسورة التوبة، تفيد أن بالإمكان أن يصدر عن النبيّ أمور تدبيرية على خلاف المنهاج، وهنا نحرص على التأويلات المتوائمة مع

القول بالعصمة، لكن إذا كانت القضايا التدبيرية أوجبت تدخلاً مباشراً من الشارع تعالى لتقويمها، فكيف الحال في القضايا التشريعة، هل تقتضي الاهتمام الزائد بها؟ والذي عرفناه بمفهوم الأولوية مع الآيات الآنفة الذكر ألاّ تذكر في القرآن أصلاً، وفيها ما يفوق أهميته بعض ما ذكر فيه؟!! ألا تصادم هذه الظاهرة صريح القرآن بأنه بيان وتبيان لكل شي؟!!

وثمّة نوع آخر من العتاب نجده في سورة التحريم الآية الأولى، ويتمحور حول فعل التحريم على المستوى الشخصي ضمن حادثة معروفة ومذكورة في كتب التفسير، فجاء صدر الآية يخاطب الرسول بوصف النبيّ، فقد وقع التحريم العارض منه على نفسه بوصفه نبياً، لا بوصفه رسولاً، لأنه بالحيثيات ترتفع الإشكاليات، فهو ﷺ من حيثية أنه رسول، لا يمكن أن يصدر عنه تشريع؛ لأنه لا يتبع إلا ما يوحى إليه، ولأن الرسالة محل الأسوة: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦]، فإذا كان قد صدر منه تحريم طارىء من الجهة التي ذكرنا أو غيرها، وكانت على المستوى الشخصي، ووردت الآية بالعتاب والمنع، والأمر لا يعدو كونه شخصياً، فكيف يصدر عنه تشريع عام لا أصل له في القرآن أصلاً، لا من قريب ولا من بعيد، وإذا كان قد ذكر في الآيتين من سورة الأنفال تأويل يخرج النبيّ من دائرة الخطاب(١)، فإن ذلك غير ممكن في الآية من سورة التحريم.

وكذلك الأمر مع الآيتين في سورة التوبة، فإن بالإمكان حملها على نوع من العناية الكلامية التي تخرج الظاهر عن كونه عتاباً للنبيّ بل توجيهاً وإرشاداً توصّلاً إلى غاية أخرى، وهي هنا فضح المنافقين، فيكون مفاد الآية حينئذٍ الجري على سنن العرب في الكلام، ومن أساليبهم فيها إيراد الكلام طبق قولهم: «إياك أعني فاسمعي يا جارة»، فلا تكشف الآية عن تقصير النبيّ (والعياذ بالله) على أن الأذن لهم بالتخلف كان أصلح للمؤمنين، يدلّ عليه قول الله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُم مَّا

(١) الطباطبائي، تفسير الميزان ٩/ ١٣٤.

زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [التوبة: ٤٧]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ [التوبة: ٤٦]، وعليه فيكون قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ﴾ [التوبة: ٤٣] دعاءً وليس عتاباً، لكن الآية في سورة التحريم عصية على مثل هذا التأويل.

وكون التحريم بالعارض، وهي الحلف واليمين على ترك ما هو حلال في نفسه، حجّة لنا لا علينا، فإذا كان المنع وقع على هذا المستوى، وهو ليس تشريعاً، فكيف بما هو كذلك، كما هو مفاد ما يقرب من خمسمائة رواية من أخبار الآحاد إذا قلنا بحجيتها؟!!

وفي الجهة عينها، يفيد التدبُّر في الآية الخامسة عشر من سورة يونس، أن المشركين طلبوا من الرسول أن يأتي بقرآن غير هذا، أو تبديله، وقد جوبه الطلب بأن لا سلطة للرسول على تبديله من تلقاء نفسه، معلّلاً ذلك بأنه يتبع ما يوحى إليه، وهو تعليل يحرص على تكرار نفسه في كثير من الآيات، لكن التبديل واقع فيما استقلّت به السنّة من الأحكام، وهي مصداق للتبديل من تلقاء النفس، وهو يكشف بطريق الإن أنه ليس منه ﷺ، وإذا قيل إن هذا التحليل والتخريج شامل للسنّة المفسّرة أيضاً، قلنا: إن النص يتبين المراد منه بالتفسير، فلم يكن معه المراد على شيء ثم تبدّل وصار إلى غيره، بخلاف ما إذا كان النصّ السنتي مخصصاً، أو مقيداً للعموم والإطلاق، فإنه مبدل، لذا قدم العام القرآني على الخاص السنتي بملاك أن لا يقع تبديل، وهو ما كان عليه علماء الإمامية قبل هيمنه بدع المتأخّرين من علماء الأُصول.

أما السنة بحيث لا يلزم الدور، فبروايات العرض على الكتاب، فإن قيمتها بموافقتها للأصول العقلية والعقلائية لمن أراد السلامة في الدين، وعليه تكون مخالفة الروايات للقرآن بصورة مباشرة، أو غير مباشرة موجباً للإعراض عنها، ولو كانت المخالفة بالإطلاق والتقييد، وغايته الأخذ بالعام القرآني لأقوائيّته، أو لسقوط مخالفه عن الاعتبار، لكن يقع التعارض حينئذٍ بين روايات العرض على

الكتاب وبين الأخبار العلاجية الآمرة بالأخذ بالأشهر، ثم الأعدل، ثم الأوثق، وإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت[١].

وكذلك هي معارضة لأخبار الإرجاع إلى بعض الثقات من أصحاب الأئمّة عليهم السلام كزرارة، وأبي بصير، وأبان بن تغلب، وكذلك هي معارضة لأخبار الترغيب في كتابة الحديث وحفظه والعناية به[٢]، وأخبار التسليم، والأخبار الدالّة على مرجعية العلماء، وقد مرّ كل ذلك مع جوابه.

أما الإجماع، فأمامنا دعويان: الأولى دعوى السيد المرتضى في الموصليات الإجماع على عدم الحجية، مدعياً وضوحه وضوح المنع عن العمل بالقياس في مذهب الإمامية، وتبعه الطبرسي صاحب المجمع في نقل هذا الإجماع، وهو ظاهر الشيخ الطوسي في الاستبصار[٣]، وذكروا أنه من الإجماع المنقول بخبر الواحد، فيؤول إلى الدور. وأنه معارض لما ثبت بعمل الأصحاب به، وأنه ثالثاً، معارض بدعوى الشيخ الطوسي، وهو معاصر للشيخ المفيد وزميله في التلمذة عليه، فقد توفي الشيخ المفيد سنة (٤١٣هـ)، والسيد المرتضى سنة (٤٣٦هـ)، والشيخ الطوسي سنة (٤٦٠هـ)[٤].

وجاء ذكر هذا الإجماع في رسائل الشيخ الأنصاري أيضاً، وعن رضيّ الدين بن طاووس، والعلامة الحلي في النهاية... وقد حكى الشيخ الأنصاري في الرسائل وجوهاً عديدة للجمع بين هذين الدعويين، فلتراجع.

---

(١) الوسائل ١٨/٨٧، ويحتمل أن يكون معنى التوسعة هنا عدم لزومها عليك لعدم العلم، لا لزوم أحدها عليك كما هو الحال في كتب الأصوليين.

(٢) البحار ٢/٢٤٦ وما بعدها، الوسائل ١٨/٦٦، الكافي ٢/١٥٢، وقد مرت، على أن كتابة الحديث والعناية به وبأحوال الرواة وأخبارهم وأحوالهم وسائر ما يتعلق بهم من قبل قدماء العلماء كالبحث في السند وغير ذلك، هو منهم طلب وبحث عن العلم واليقين وإلاّ طرحوه، فلا يعد هذا الوجه دليلاً على أخذهم بخبر الواحد واعتقادهم بحجيته.

(٣) الذريعة ٢/٥٢٨، الاستبصار ٢/باب ذكر جملة من الأخبار يتعلق بها أصحاب العدد، حديث ٢٣٠ - ٢٣١.

(٤) العدة ١/٤٧.

والغريب أن الشيخ الطوسي نفسه مع دعواه الإجماع على العمل بالخبر الواحد، قال في مقدمة تفسيره التبيان: أنه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامّة ينقضان كثيراً من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، والأولى الإعراض عنها.

لكن الإجماع كمعطى قيمي تتشكّل منه وسيلة مانحة لليقين لم يتحقّق إلا أخيراً بعد تطعيم أبحاثه بنظرية الاحتمالات المستوردة من العلوم الرياضية، فإن تراكم الاحتمالات على المعقد، وهي النقطة المركزية الملحوظة في هذا التراكم، يحدث ما يسمى بالتوالد الموضوعي الذي يتلوه تولّد ذاتي يؤدي إلى اليقين. أمّا قبل ذلك، فإن إجماعات المتقدّمين مليئة بالاضطراب، وهو ما أدّى إلى فقدان قيمته في مدرسة السيد الخوئي كما يلاحظ من تضعيفه الإجماع في دورات الفقه الخارج، كالمستند، والمعتمد، ومصباح الفقاهة[١]. غير أن الإجماع ليس مجرد مراكمة كمية، فإن تلقّي الرواية من قبل الرواة ليس عملاً آلياً بحتاً، فهو ليس مجرد ناقل يهمش نفسيته وثقافته وبيئته، ودوافعه المذهبية والسياسية والاجتماعية، لذلك يجب إخضاع الإجماع إلى التحليل التاريخي إلى جانب التحليل النفسي والاجتماعي، لتميط عن الأشخاص هالتهم التي منحت لهم، أو منحوها هم لأنفسهم، وصولاً إلى النظر بموضوعية.

غير أن البحث في الأمر كظاهرة تاريخية، ربما يخرجنا عن مبحث الإجماع أصلاً، وسواء أكان إجماع أم لا، فإنه لا قائل بحجية خبر الواحد قبل الشيخ الطوسي؛ بل قبل العلامة الحلي على وجه التحديد الذي استقرّ على يده القول بالحجية في الوسط الشيعي لمناهضة ابن إدريس صاحب السرائر للقول بالحجية، وابن إدريس هو من كثر الطعن عليه لمخالفته الشيخ الطوسي وجرأته في ذلك، فقال فيه سديد الدين الحمصي: إنه مخلط لا يعتمد على تصنيفه، كما وصفه

---

(١) راجع كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع للتستري، ومبحث الإجماع من فرائد الأصول للشيخ الأنصاري.

العلامة الحلي: بالشاب المترف في بعض مصنّفاته، إضافة لطعن المحقق الحلي جعفر بن سعيد، ويبدو أن هذه الطعون أثّرت في تنامي اتجاه الشيخ الطوسي للقول بحجية خبر الواحد.

أدلة عدم حجية خبر الواحد من العقل:

ويستدلّ على المنع من العقل أولاً:

بأن النسبة إلى الله تعالى يجب معها إحراز العلم بالصدور، فلا يكفي فيها الظنّ، ولا ينفع معها دعوى العلم التنزلّي، كما هو الحال في مدرسة المحقّق النائيني، والسيد الخوئي، ومحمد حسين الأصفهاني قبلهما، لأن ذلك لا ينفع من الناحية العملية والسلوكية، وليس في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩] ما يفيد شموله للظن والعلم التعبّدي، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] يضاف إليه مجموعة الآيات الناهية عن العمل بالظنّ واتّباعه، ولم يرد في القرآن جواز العمل بالظنّ، ولو أراد المولى لصرّح، ولم يلجأ إلى طرق غير صريحة لمكان خطورة الموضوع، فمن ادّعى تخصيص عموم النهي عن العمل بالظنّ، يلزمه أن يكون المخصّص من القرآن لا من خارجه؛ لأنه إذا كان من أخبارالأحاد، كان عملاً بالظنّ قبل التخصيص، لا بعده، والحال أنه لا توجد - كما قلنا - آية واحدة تخصّص النهي. ومن المحال - والحال كذلك - أن ينيط الله تعالى أحكامه بظنون الفقهاء، وهي لا تكون أيضاً إلا مختلفة غاية الاختلاف.

ثانياً: إن العمل على طبق خبر الواحد اتباع للظن الذي يلزم منه ترك اليقين، وهو العمل وفق أصالة براءة الذمّة من متعلق الظنّ، فكيف ندع اليقين ونعمل بالظنون؟ وعلى طبق ما هو مسطور في هذا الكتاب، ليس الأمر أن ما سكت الله تعالى عنه تجري فيه الأصول المؤمنة بلا معارض، بل ينبغي النظر في المقاصد والمآلات فيها، وعلى ضوئها تجري الأصول المؤمنة، أو تكون محكومة.

ثالثاً: قالوا: إن العمل بخبر الواحد يفضي إلى تركه، فإنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون له معارض، وحينئذٍ فبأيهما عمل لزم ترك الآخر، وما يلزم من العمل به تركه يمتنع العمل به.

رابعاً: إن مدرك النهي عن القياس بالمعنى القديم هو إفضاؤه إلى الظن، وبعموم العلة نمنعه في خبر الواحد، والأدلّة التي ذكروها على حجيته ظن في ظن، ولو تنزلنا، فإن الظن المتأتي من القياس بمعناه عند المتأخّرين، أقوى - في كثير من مواقعه - من الظن المتأتي من أخبار الآحاد، فما هي النكتة في الإعراض عن الظنون القويّة لصالح العمل بالظنون الضعيفة؟

خامساً: تضارب كثير من الأحكام الثابتة مدرسياً مع قواعد عقلية ثابتة، ومقاصد كلية مرعية، كمنع لزوم الضرر، ووجوب مراعاة المصالح، كما هو مشاهد في واقع المسلمين عامّة، أو كجماعات، أو أفراد.

يضاف إليه، أنه قد تسرّب إلى الإسلام من خلال الحديث خاصّة مع شرعنة روايات «من بلغ» حيث دخل في الدين الكثير مما ليس منه من الأدعية والزيارات والمستحبّات، وكلها ضعيفة السند، تسرّب الكثير من العقائد الهدّامة والخرافات والعادات السيّئة، وهو ما أدّى إلى انحراف تاريخي للأُمّة الإسلامية، مما أدّى إلى تخلفها حيث ابتعدت عن تعاليم القرآن، وفي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٢]، المنع من جعل أي شيء غير القرآن مصدراً للتوجيه، ومعياراً للتقييم.

ولا تنفع الحجج الأصولية في هذا المقام لقصورها الذاتي، فهي لا تنفع إلا في تحصيل براءة الذمم!! في ظنهم وزعمهم، ولا نظر لها إلى الواقع وتداعياته، وكيف يرجى ذلك من نظم تشريعية لا ترى حرجاً في التفريق بين الملزوم ولازمه

في الحكم، ودأبها الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المؤتلفات، وإذا وقع ما هذا صفته، فمن الذي قال بأن الأمر في باقي مفردات الشريعة، (وخاصة في الأحكام التشريعية للوقائع التي لا نصّ فيها حيث تتجلّى لنا فيها الملاكات في كل أبعادها الناظمة لشبكة المصالح)، مستمرّ.

سادساً: أنه إذا كانت سيرة العقلاء على العمل بخبر الواحد - كما يقولون - فإنه لا يعلم جري الشارع على طريقتهم، بل المعلوم العدم من خلال الآيات الناهية عن الأخذ بالظنون في الشريعة، على أن التمسّك بالسيرة يتمّ بناءً على اعتماد الشارع لهذه الطريقة في بيان أحكامه، وهو أوّل الكلام، فإنّا لا نعلم أن له سبحانه أحكاماً إلاّ ما كان منها في كتابه، وهو يعني القول بانفتاح باب العلم بالصدور، ولا تصل النوبة بعد ذلك إلى القول بانفتاح باب العلمي، لأن ثبوت هذا الوصف له أول الكلام، مع قبوله في خصوص السنّة المفسّرة أو الشارحة، وليس بلازم - كما مرّ -.

وما يقال من أن الظهور في النصّ القرآني ظني يجب المصير إلى حجّيته، فكيف نقول بانسداد باب العلمي؟ مدفوع بأن الظهور محكوم للامقروء في النص التشريعي الذي هو السلك الناظم لشتاتها، وهي كليات الشريعة التي ترجع كل مفرداتها إليها، وهي قطعية إلى جانب قواعد اللغة ونظمها، وهي قطعية أيضاً، وصلت إلينا بالتواتر العملي، فالحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون؛ لقبح إيراد ما له ظاهر، ويكون المراد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر، وهذه بمثابة مقدمة خارجية، لا تحول دون تعدّد القراءات.

سابعاً: إن القول بحجية خبر الواحد بالشروط التي سطروها في كتبهم مثل التكليف والإسلام والإيمان والعدالة والضبط وغير ذلك، ستدخلنا في دغمائية مظلمة، لأن بعضها على الأقل من المفاهيم النسبية التي تختلف مصاديقها من مذهب إلى آخر، فاشتراط الإيمان بالمعنى الأخص كما هو مشهور الأصحاب على ما ذكره صاحب المعالم، سيؤدي إلى إقصاء أصحاب المذاهب المنحرفة في نظرهم، وإذا اشترطنا العدالة، وهو أن يكون إمامياً خرج غيره، أو الوثاقة ليدخل

غيره، دخل البعض وعددهم لا يذكر وخرج الباقي، ففي علم الرجال لا يوجد مقياس نحتكم إليه في تحديد وثاقة راوٍ، ولك أن تختار أي من رواة الأخبار لتجد أن تقييمه مختلف بين مذهب وآخر، وغالباً ما يكون كذلك ضمن المذهب الواحد.

وهكذا، وهو ما سيؤدّي إلى وجود مجموعات حديثية قد تلتقي في قليل أو كثير، وإذا استحضرنا مع ذلك ظاهرة الوضع وعللها وأسبابها بكل تداعياتها، إلى جانب العصبية، وجماع ما ذكرناه في بحث السنّة، فسيتشكل في ضمن كل مذهب دين مستقل، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقال تعالى: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢].

وقال أبو شامة في كتابه «مختصر كتاب المؤمل في الرد على الأمر الأول»: سئل بعض العارفين عن معنى المذهب، فأجاب: إن معناه دين مبدَّل، وتلى الآية...

واشترط الشيخ في العدة أن يكون راوي الخبر من الطائفة المحقّة، وأن يختصّ بروايته، وأن يكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها[1]. لكن بعد أن ساد مذهبه في قبول خبر الواحد، رأينا المحقّق يقتصر في الاشتراط على الوثاقة فحسب، ولو لم يكن إمامياً، أو لم يكن ما يرويه في الكتب الأربعة.

ومن جهة أخرى، يتّهم الخصوم الشيعة بالكذب والوضع والافتراء على أئمّتهم، وهكذا يسود التراشق بين المذاهب والشِّيَع، ولن تعرف للأمر ضابطة أو نهاية، مع أن المطلوب في القراءات الدينية، أن يكون الاختلاف بينهم اختلاف تنوّع، لا اختلاف تضادّ.

ثامناً: أن دأب علمائنا إلى زمن العلامة الحلي هو الرجوع إلى العموم القرآني

(١) العدة ١/١٠٠، ١٢٦.

والتمسك به، لأن الشيعة الأوائل من أصحاب الأئمة إلى عصر الشيخ المفيد، كانوا من أصحاب الرأي والمتكلمين، ويعملون بالعموم القرآني، ولا يرجعون معه إلى خبر الواحد، وذكر الآمدي في الباب، أنه نقل عن الرافضة والقاساني، وابن داود إنكارهم لحجية خبر الواحد، ويبدو أنه مذهب المعتزلة والنظامية أيضاً، وكذلك هو مذهب الخوارج فقد نقل إنكارهم الإجماع والسنن الشرعية، وزعموا أنه لا حجة في شيء من أحكام الشريعة إلاّ من القرآن(١).

وهو كما ذكرنا، موقف القاضي، وابن زهرة، والطبرسي، وابن إدريس، وذهب ابن سريج، والقفال، والبصري إلى دلالة العقل على نفي الحجية أيضاً، وذكر الشافعي في جماع العلم عن قوم، أنهم يردون الأخبار لعدم وجود طريق صحيح لنقلها عن رسول اللّه ﷺ، وذكر أيضاً: أن بعض الناس يرد الأخبار كلها، ولا يقول بالاحتجاج بها، وفي موضع آخر يقول: أن ليس أحد من المسلمين ينكر حجية السنة.

ومن مجموع الكلام نستنتج أن النزاع المنقول في «جماع العلم» إنما هو في الصغرى، أي في ثبوت نسبة هذه الأخبار إلى الرسول ﷺ لا في الكبرى وهي حجية السنة، والظاهر من ابن قتيبة في مقدمة كتابه تأويل مختلف الحديث، أن الطعن في الحديث استمر بعد وفاة الشافعي (ت ٢٠٤هـ) وقد توفي ابن قتيبة سنة (٣٧٦هـ) أي بعد نكبة المعتزلة على يد المتوكل، وقد عبر عنهم ابن قتيبة بأهل الكلام.

ونحن لو نظرنا في الأسباب التي ذكرها مَن منع نسخ القرآن بالسنة، لوجدنا أن خبر الواحد كان يأخذ قيمته من لابدية الحكم في الوقائع التي لم يرد فيها نص أو إجماع، وهذه الشروط هي:

١ - نهي الرسول عن كتابة السنة.

---

(١) راجع مجلة الحياة الطيبة عدد ٦ - ١٦٦/٧، مجلة المنهاج ٢٦٩/٢٧، الاحكام للآمدي ١٦٩/١، الرازي، اعتقادات فرق المسلمين ٤١ البغدادي، أصول الدين ١٩.

٢ - كان الصحابة لا يحكمون بالسنة إلاّ عندما لا يجدون الحكم في القرآن.

٣ - مفاد كثير من الأحاديث أن القرآن مقدم على السنة.

٤ - نص القرآن على أن النبي ليس له أن يبدل شيئاً من أحكامه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ﴾ [الحاقة: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾، [يونس: ١٥].

٥ - مفاد القرآن أن وظيفة النبي والرسول بيان معاني القرآن وليس نقضه، قال تعالى: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وقد عبر الشافعي عن ذلك صراحة في الرسالة بقوله: إذا تركنا خبر الواحد ذهب من الدين الشيء الكثير، فلنضع لقبوله ضوابط بدل طرحه بالمرة.

وإزاء ذلك، لا يسعك إلاّ أن تتعجب من قول بعضهم كابن الصلاح في مقدمته: إن خبر الواحد يفيد العلم، وتالياً، العمل بنفسه!!!

وعلى أي حال، كان دأب علمائنا كابن عقيل وغيره، عدم الاعتراف بحجية خبر الواحد، والاعتماد على الكليات القرآنية، وهو مسلك الأحناف، وقد أقاموا الأدلة على عدم جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد أو القياس، بينما اشترط مالك أن يعضده قياس أو عمل أهل المدينة، واستثنى الأحناف ما إذا دخله تخصيص بقرآن مثله، لأنه حينئذٍ يصير ظنياً، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد[(١)]. وهو رأي مذهب أهل الرأي. وإنك لا تجد أهمية كبيرة لخبر الواحد إلاّ في وسط المذهب الشافعي، لأن الشافعي هو أول من ضخم العناية به في النصوص التشريعية في الرسالة، وجماع العلم المطبوع آخر كتاب الأم، وهي جناية تسجل

(١) مطارح الأنظار ٢١٠، أبو زهرة، ابن تيمية ٤٥٧، محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية ٤٣٠، مجلة الحياة الطيبة ٦ - ١٥٩/٧ وما بعدها.

عليه إلى جانب جنايته بوضع أصوله في مباحث الألفاظ على أساس مدرسة الترادف التي وضعها سيبويه، وسار عليها الخليل والكسائي، وأجاز بذلك رواية الحديث بالمعنى، ولم تفلح بعد تسويد الشافعي لهذه المدرسة في علم اللغة كل جهود ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) في المقاييس.

وبعد وفاة الشافعي (ت ٢٠٤هـ) وفي العصور التي تلته، عظم أمر الحديث، فظهرت المجامع الحديثية كالصحاح والمسانيد[١]. وبذلك انتهى الأمر بالسنة أن صارت نصوصاً متعالية فوق الزمان والمكان، مع أن الأصل فيها أن تكون ظرفية تاريخية، وأن الاستثناء فيها هو الخطاب المطلق[٢] على أن الاطلاق لم يثبت، أو فقل غير لازم للخبر السنتي الصحيح إلاّ في القليل النادر، فكيف في مجموع فيه الغث والسمين، وقد عبثت فيه أيدي الوضاعين، وأصحاب الأهواء، والشيع، والآراء، وتسربت إليه الأباطيل والأساطير والخزعبلات، ثم يريد هؤلاء أن يقولوا لنا: إن حكم اللّه تعالى فيها، واتباعها لازم، ويظنون أن آلياتهم في علم الرجال في التعديل والتجريح، أو في التمييز بين الحديث الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف، وما يتفرع عنها من أقسام في علم الدراية، هو النهاية المفضية إلى القطع، متعللين بمقولة اخترعوها، وألزموا بها أنفسهم، مفادها: إنها مظنونة في تفاصيلها مقطوع بجملتها[٣] وهي مقولة خاطئة من أساسها، لأن التواتر منتفٍ في أفرادها فكيف يكون لمجموعها؟ ومن قال به ذهب إلى أنه لم يتواتر منها إلاّ بعض أحاديث نفى تواترها كثير من العلماء، ومعه كيف يصح أن يقال: أنها متواترة إجمالاً؟

ويروون مع ذلك أن البخاري قال: خرجت الصحيح من ستماية ألف

(١) راجع، عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي.
(٢) شمس الدين، مجلة المنطلق، عدد ١١٧.
(٣) الموافقات ١/ ٢١، ٣/ ٤، ٤٣، ٦٦، ٧٠، ٤/ ٢٦، تفسير القرطبي ١/ ٢٣، الرسالة ٥٧٦. الغزالي، القسطاس المستقيم، تفسير المنار ١٢/ ٦٩٤.

حديث[١]، وإذا اشتهر العرب بالحفظ - وهم كذلك - فما بالنا لا نرى روايتين متطابقتين إلاّ في النادر؟ ونقل عن أبي حنيفة سبعة عشر حديثاً لم يصح عنده غيرها، كما لم يصح عند مالك سوى ثلاثمائة حديث.

فاللازم القول: بأن الأحكام الواردة في الحديث على فرض صحتها هي أحكام تدبيرية مؤقتة، وتكون كذلك عادة في الأحكام القضائية والإدارية، وعمل الأجهزة التنفيذية والحربية، وفي تطبيقات الأحكام التابعة للظروف مما يشمله عنوان التدبير، ولأنها كذلك، لم يكن ترك التمسك بها عزيزاً، فقد صرح الفقهاء بأن أخبار الآحاد قد تترك للقواعد[٢].

ولضعفه في نفسه، اشترط الأحناف للعمل بخبر الواحد:

١ - ألّا يخالف راويه العمل به.

٢ - أن يكون الحديث في غير ما تعم فيه البلوى، لأنه في مثله يكون مشهوراً.

٣ - أن يكون موافقاً للقياس والأصول الشرعية وإلّا رد قياساً على الشهادة التي لا تقبل أحادية في الأصل، وقد عرفنا سابقاً أن مالك اشترط فيه موافقته لعمل أهل المدينة، بينما اكتفى الشافعي أن يكون السند صحيحاً، والحديث متصلًا، والمحدث ثقة معروفاً بالصدق، عاقلًا لما يحدِّث به كما سمعه بلفظه.

ومن اشترط عموم البلوى، لا يجوِّز الأخذ بسنة الآحاد في مقام القوانين الدستورية، والرأي نفسه نجده فيما يتعلق بالقياس، فلا يجوز إعماله في القوانين الدستورية أيضاً كما هو رأي عبد الحميد المتولي في كتابه عن نظام الحكم في الإسلام.

والغريب، أن الأمر مع المتأخرين اعتراه الشطط، فذهب الشيخ الألباني في رسالة له بعنوان: «حديث الآحاد حجة في نفسه» إلى أن حديث الآحاد مثلما تثبت

(١) مقدمة فتح الباري ١/٧

(٢) القرافي، الإحكام ١١٨.

به الأحكام، ينبغي أن تثبت به العقائد، بينما سلك سيد قطب منحاً آخر، فقلل في مؤلفاته من الاعتماد على الحديث لصالح الاعتماد على القرآن، ونجد ما يشبه ذلك في تراث الإمام أحمد حيث منع العمل بالحديث الضعيف في الفضائل والمستحبات، لأن التساهل فيه، يفتح على الأمة باباً من الغلو، وتكثير العبادات المحرجة، والشعائر المستحدثة، وفي هذا التوجه مقابلة مع ما عند الإمامية، أو بعضهم من القول بقاعدة التسامح في أدلة السنن، طبق روايات «من بلغ».

تاسعاً: قلنا سابقاً: إن خبر الواحد تاريخياً استمد قيمته من لا بدية الحكم في الوقائع التي لم يرد فيها نص، أو إجماع، ونقل الغزالي في المستصفى أنه مذهب قوم، وأنه أحد دليلين للعقل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية، قال:

ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية، واستدلوا عليها بدليلين:

أحدهما: أن المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام، ولأن النبي ﷺ إذا كان مبعوثاً إلى أهل العصر يحتاج إلى إنفاذ الرسل، إذ لا يقدر على مشافهة الجميع ولا إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد، إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته، وهذا ضعيف، لأن المفتي إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً، وأما الرسول رسول اللّه ﷺ فليقتصر على من يقدر على تبليغه، فمن الناس من الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكلف به، فليس تكليف الجميع واجباً، نعم لو تعبد نبي بأن يكلف جميع الخلق ولايخلي واقعة عن حكم اللّه تعالى ولا شخصاً عن التكليف، فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورة في حقه.

والدليل الثاني: أنهم قالوا: صدق الراوي ممكن، فلو لم نعمل بخبر الواحد لكنا قد تركنا أمر اللّه تعالى وأمر رسوله ﷺ فالاحتياط والحزم في العمل، وهو باطل من ثلاثة أوجه:

أحدهما: أن كذبه ممكن، فربما يكون عملنا بخلاف الواجب.

الثاني: أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق، لأن صدقه ممكن.

الثالث: هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي الأصلي فلا ترفع بالوهم، وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد، وهو وإن كان فاسداً فهو أقوم من قوله إن الصدق إذا كان ممكناً يجب العمل به(١).

ثم ذكر بعد هذا الموضع الاستدلال على لزوم التعبد بخبر الواحد من إجماع الصحابة على العمل به، وتواتر الخبر بإنفاذ الرسول ﷺ الولاة والرسل، ثم ذكر أن ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر، وإن لم تتواتر آحادها، فيحصل العلم بمجموعها.

وبما مضى، يندفع ما يمكن أن يذكر، من أنه مع التأمل في أسباب الوضع التي ذكرها أبو رية، ومحمد سعيد العشماوي في كتابه أصول الشريعة عن حجية السنة، نجد أن الوضع ما كان ليتم لو لم تكن هناك أرضية خصبة لقبول الحديث عن النبي ﷺ، وكأن هناك ارتكاز عقلائي بلزوم أخذ ما جاء على لسان النبي من غير القرآن، وكأن قبول الحديث عن النبي ﷺ أمر مفروغ منه في الذهنية الإسلامية، لكن يدفع هذه الرؤية، أن الخلفاء الثلاثة بعد النبي ﷺ قد طبقوا جزءً قليلاً من السنة أثناء خلافتهم، بل أكثر من هذا، فقد خالفوا ما روي عن النبي ﷺ في مواقع كثيرة أتينا على ذكرها، بل أبضاً ما ورد في صريح القرآن، كمنع سهم المؤلفة قلوبهم وغيرها من الموارد التي مرت.

وشيوع وانتشار قبول الحديث وقع بعد ذلك، ولم يكن الأمر في صدر الإسلام على هذه الحال، وكان ينبغي لولا أهواء الحكام، وأصحاب المصالح أن يسود ما حرص عليه النص القرآني من حرية المجتمع في إدارة شؤونه من خلال التحرك ضمن المبادىء العامة والابتعاد عن الجزئيات، إفساحاً في المجال للإبداع الإنساني في أن يمارس دوره الذي سلب مع رواج صناعة الحديث والخبر، وتسلط

(١) المستصفى ٢/ ٤٣٢، الآمدي ٢/ ٢٣١.

السنة الحاكية، وهيمنة خبر الواحد على مجمل نشاطات الفكر والثقافة الإسلاميين.

هذا، ومن الواضح أن أصل مسألة الحجية لا تهم من يقول بقطعية الصدور، كما نسب إلى شرذمة من متأخري الأخبارية، ادّعوا قطعية ما في الكتب الأربعة، وإنما يعتني بحجية خبر الواحد من يعتقد عدم قطعية الصدور، وبذلك يتأسس البحث في أنها مع ذلك هل هي معتبرة بالخصوص؟ هنا تنوعت الاتجاهات، فذهب بعض الأخباريين القائل بعدم قطعية الصدور إلى أن المعتبر منه خصوص الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة، وتبعهم فيه بعض الأصوليين، ولم يستثنوا إلاّ ما كان منها مخالفاً للمشهور.

عاشراً: يلزم من القول بحجية خبر الواحد القول بحجية القياس للأولوية، بيان ذلك، إن الاعتقاد بحجية خبر الواحد اعتقاد بحجية بعض أفراد الظن، والملاك فيه هو وجود الظن نفسه، وهذا البعض بالقياس إلى باقي مجموعة النصوص، أضعف من القياس، أو على الأقل من كثير من الأقيسة، وعليه لا يمكن الردع عن القياس من جهة أنه أقوى في الظن، ولو ببعض أفراده، من خبر الواحد ولو ببعض أفراده أيضاً، فإذا صح القول بحجية الظن في فرد من أفراد الظن لخبر الواحد، صحّ في كل الظنون التي هي أقوى منه بوحدة المناط والأولوية العقلية، لأن الأقوى حينئذٍ أقرب إلى الواقع، وما ورد من المنع يحمل على المنع عن القياس السائد في التراث الفقهي الإسلامي قبل القرن الثالث للهجرة، ومن دون هذا الحمل يسهل تأويل تلك الروايات.

وربما، ولأجل ذلك، قدم أبو حنيفة القياس على خبر الواحد، وإن حاول البعض نفي هذه التهمة عنه بنصوص كثيرة[1] لكن من المؤكد أنه رد بعض الأخبار، وقدَّم القياس عند تعارض الأوصاف، وتصادم الأمارات على الحديث.

---

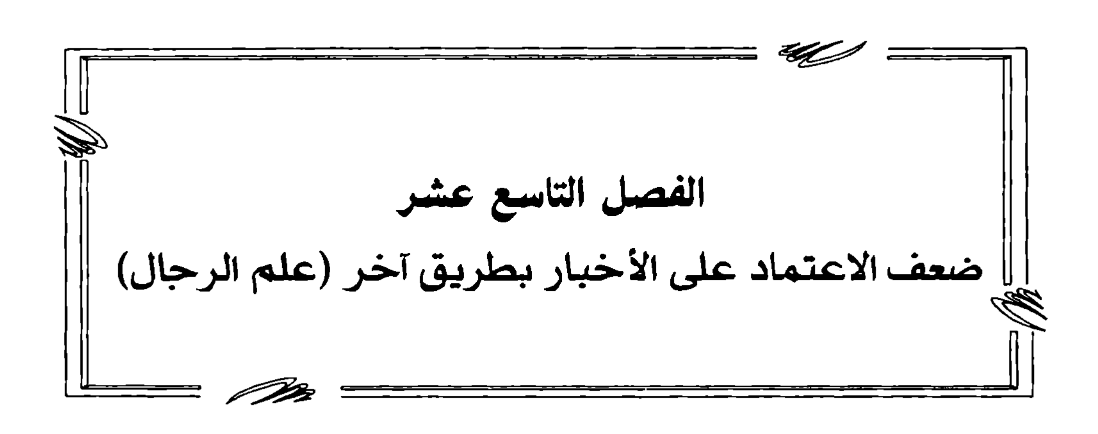
(١) راجع الميزان للشعراني ٥١، أبو زهرة، أبو حنيفة ٣٦٩، أعلام الموقعين ١/ ٦١.

بل كان فقه أهل العراق الأخذ بعام القرآن ورد الآحاد الوارد في تخصيصه، وتشددوا في ذلك، ومعلوم أنهم من أصحاب الرأي والقياس، وما ذلك منهم إلاّ لأن القياس أقوى ظناً من الآحاد، وهذا منهم متابعة لإمامهم عبد اللّه بن مسعود، أو لأجل أنه لا بد في التخصيص والتقييد أن يكون الخاص أو المقيد محقق الاتصال بالعام أو المطلق، بحيث لا يفصل بينهما زمان يقع فيه المكلفون في الخطأ.

فتحصل أن لا حجية لخبر الواحد، وأن هذا هو حاله في تاريخ الفقه الإمامي، وقد أجاد السيد المرتضى في كتبه ومصنفاته في استعراض أدلة حجية خبر الواحد ونقدها بما لا مزيد عليه، وعليك بالمراجعة[1].



(١) الذريعة ٢/ ٥٢٨ رسالة جواب المسائل التبانيات، ورسالة جواب المسائل الموصليات الثالثة، ورسالةعدم تخطئة العامل بخبر الواحد، ومسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد، الرسائل ٣/ ٢٦٩، ٣٠٩.



الفصل التاسع عشر
ضعف الاعتماد على الأخبار بطريق آخر (علم الرجال)

رأينا فيما مضى، أن ليس مطلق الخبر عندهم حجة، بل لا بد من أن يكون الراوي والرواية متصفان بجملة من الأوصاف، ففي الراوي اشترطوا أن يكون عدلاً إمامياً، أو مطلق ثقة على الخلاف، وفي الرواية، أن لا تضاد العقول، ولا تعارض الضروري من الدين، وأن لا يكون مفادها مما تكثر به البلوى، إلى غير ذلك، ويهمنا من هذه الأوصاف، وصفي العدالة والوثاقة على الخلاف في أيها المعتبر منها، ولإحرازهما كصغرى لكبرى الحجية، لا بد من الرجوع إلى علم الرجال، وهو فرع علمي آخر، يمكن النفاذ إليه لكشف ضعف مستوى الاعتماد على الأخبار في تلمس معالم الدين.

وبينما يبحث في علم الرواية عن السند، كما هو الحال في علم الحديث لكن ككل، يبحث في علم الرجال في أحوال الرواة - أي مفردات السند - من حيث اتصافهم بشرائط قبول أخبارهم وعدمه، وبتعبير آخر، يدرس علم الرواية حال الرواية من حيث الاعتبار واللااعتبار، بينما يدرس علم الرجال حال الراوي من حيث التوثيق واللاتوثيق.

وحينئذٍ، يتميز علم الرجال عن علم التراجم في أن هذا الأخير موضوعه الأعلام سواء أكانوا رواة أم غيرهم، من دون التقيد بحيثية اتصافهم بشرائط قبول أخبارهم وعدمه.

هذا، وقد منع قوم الحاجة إلى علم الرجال ذهاباً منهم إلى قطعية ما بين

أيدينا من الروايات في الكتب الأربعة المأخوذة بدورها من الأصول الأربعماية أو غيرها، لذا فهذا الجمع من الأصوليين أو الفقهاء غير معني بهذا البحث، مع أن الأخبار نفسها، وأخص المجموعة التي تسمى بالأخبار العلاجية، أمرت بالبحث عن الأعدل والأفقه حين التعارض، يضاف إليه، أن الأخبار أوسع مما في الكتب الأربعة، ولأجله وضع المحدث النوري كتابه المستدرك على الوسائل، ووضع الحر العاملي كتابه عن سبعين كتاباً أحاديث غير موجودة في الكتب الأربعة، أما لماذا لم يطلع عليها المتقدمون أصحاب الكتب الأربعة فهذا غير معروف!!!

ويتابع نفاة الحاجة إلى علم الرجال: بأن عمل المشهور جابر لضعف السند إن كان ثمة، وأن ما ورد في الكتب الرجالية لا يمكن اعتباره طريقاً إلى إثبات العدالة؛ إذ لا عبرة بالمداد والصفحات.

ولبيان أكثر تفصيلاً في هذه التوطئة، يبحث في علم الرجال أحوال الرواة من حيث الوثاقة وعدمها، لذا فهو بحث في الجزئيات، لأجله، لا ينبغي معه جعله علماً، وقد أجيب عن ذلك: تارة بأن نتيجة البحث في علم الرجال قاعدة كلية، وهي أن ما رواه فلان حجة، وتارة بأنه لا تشترط الكلية في موضوع العلم، إذ يصح في الجزئيات كما هو الحال في العلوم الطبيعية.

ويمتاز علم الرجال عن علم التراجم، أن الأول يبحث في أحوال الرواة من حيث الوثاقة وعدمها، والثاني في أحوالها لا من هذه الحيثية، بل فيها وفي غيرها من حيث إنها شخصيات لها دور في الأدب والسياسة والاجتماع... وبذلك يكون العلمان متحدين في الموضوع مختلفين في الحيثية، أو متحدين في الموضوع مختلفين في المحمول، فهو في الرجال الوثاقة وعدمها، وفي التراجم طبقته وشيوخه. أما الفرق بين علم الرجال وعلم الدراية، فهو في أن الأول يبحث في السند بينما الثاني يبحث في المتن.

والإمامية إزاء علم الرجال بين:

(أ) أن الحاجة إليه ضرورية لمعرفة أحوال الرجال من حيث الوثاقة وعدمها.

(ب) عدم الحاجة؛ لقطعية ما بين أيدينا من الرواية (الأخبارية).

(ج) حاجته في خصوص غير ما عمل به المشهور.

وقد استدل على الحاجة بوجوه:

(أ) أنه على أقل تقدير اشترطوا الوثاقة في الراوي مقابل من اشترط زيادة شرط العدالة، وآخر قال: إن الخارج عن الظنون المنهي عن اتباعها هو الخبر الموقوف بصدوره، وإن لم تحرز وثاقة الراوي، وآخر ذهب إلى أن الخارج عن هذه الظنون هو قول الثقة المفيد للاطمئنان، لأن الوثاقة لا تكفي مع اعتماد الرواة النقل بالمعنى، وفي كل هذه الحالات لا بد من إجراء قواعد علم الرجال.

(ب) الرجوع إلى الثقة في الأخبار العلاجية.

(ج) وجود الوضاعين والمدلسين بين الرواة.

(د) وجود العامي في أسانيد الروايات مما يدل على أن الفتوى الصادرة عن المعصوم صدرت تقية.

(هـ) إجماع العلماء على التأليف في علم الرجال مما يدل على أهميته.

لكن يرد على الجميع أنه فرض من كان معاصراً للنص، إذ بعد تمحيص الكل، وظهور الكتب الأربعة بعد ذلك كنتيجة، تسقط عن الاعتبار لفقدانها الاطلاق الأزماني.

أما دعوى قطعية روايات الكتب الأربعة فهي دعوى مستدركة، وحجة بلا دليل، وصفة لم يقلها مؤلفوها، وأقصى ما يمكن أن يقال: إنهم ادّعوا صحتها، واطمأنوا لها وهو غير القطعية، ومن غير المعلوم أن يوجب ذلك الاطمئنان عندنا.

يضاف إليه، أن الأحكام الشرعية لا تنحصر في الكتب الأربعة، وقد ذكر صاحب الوسائل أحاديث ليست فيها، واستدرك المحدث النوري عليه بالمستدرك.

وذهب جمع إلى أن عمل المشهور جابر لضعف السند سواء أكان الراوي ثقة أو غيره، وعليه لا حاجة لعلم الرجال، وفيه أن كثيراً من المسائل لا شهرة فيها، فلا بد من اعتبار الوثاقة، فتعدد طرق الرواية سواء أوجب شهرة أم لا، لا يقوّي الحديث إذ لا حجية للشهرة الروائية فضلاً عن الشهرة الفتوائية.

وإذ تجاوزنا كل ذلك، فكيف نتجاوز النزاع والخلاف العميق في معنى العدالة والفسق، وهي من الأمور النسبية مع ما فيه من تشهير وفضح للرواة إذا كانوا غير ثقة مستورين، وهو مخالف لموازين الأخلاق في الإسلام.

ومن جهة أخرى، لا تستجمع النصوص الرجالية في التعديل والتجريح شروط الشهادة المعتبرة. وأقوى أدلة هؤلاء النفاة قولهم بكفاية التوثيق الإجمالي الوارد في مفتتح الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة[1] يعضده شهادة المشايخ الثلاثة (الكليني، والصدوق، والطوسي) وكتبهم الأربعة (الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، والتهذيب، والاستبصار) بصحة رواياتهم:

أما من قال بضرورة اعتماد علم الرجال لتحقيق صغرى حجية الخبر - وهؤلاء قالوا بظنية الطرق المعتمدة على الأخبار -، فقد اعتمدوا أصولاً ثمانية تعد من أمهات كتب علم الرجال، وهي:

١ - رجال الكشي - وقد وقع الخلاف في نسبة الكتاب.

٢ - فهرس النجاشي (ت ٤٥٠هـ).

٣ - رجال الشيخ.

٤ - فهرس الشيخ (ت ٤٦٠هـ).

٥ - رجال البرقي.

٦ - رسالة أبي غالب الزراري (ت ٣٦٨هـ).

٧ - مشيخة الصدوق (ت ٣٨١هـ).

---

(١) راجع الوافي ١/١١ المقدمة.

٨ - مشيخة الشيخ الطوسي في كتابي التهذيب والاستبصار.

وقالوا: لا يصير الفقيه فقيهاً ما لم يكن رجالياً، فإن إحدى مقدمات الاجتهاد معرفة رجال الحديث وسنده(١).

فعلى توثيقات هؤلاء تقع العمدة في قبول الحديث وعدمه، وتالياً معرفة شرع اللّٰه تعالى عندهم.

رجال الغضائري:

وهناك أصل رجالي يعرف برجال ابن الغضائري، أو رجال الغضائري (ت ٤١١هـ) وهو - كما قالوا - كتاب الضعفاء، وهو مدرج في خلاصة العلامة، ومجمع القهبائي في الرجال. وقد وقع خلاف كبير حول هذا الكتاب، وكان أول من عثر عليه السيد جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن طاووس الحسني الحلي (ت ٦٧٣هـ) فأدرجه موزعاً في كتابه: حل الإشكال في معرفة الرجال، ثم ضاعت النسخة التي وجدها ابن طاووس، فجاء مَن بعده وأخذ عنه، كالعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) وابن داوود في رجاله، ولولا الصدفة التي ساقت ابن طاووس إلى كتاب الضعفاء لابن الغضائري، لما عرفنا منه شيئاً، وربما ضاع بضياعه الكثير من معالم الدين!!!

وقد ذكر النجاشي في مقدمة كتابه: أنه قد جمع في كتابه ما استطاعه، قال: ولم أبلغ غايته لعدم أكثر الكتب!!!

أما كتاب حل الإشكال، فكان موجوداً عند الشهيد الثاني، ثم عند صاحب المعالم، فاستخرج منه «التحرير الطاووسي» ثم وجدنا النسخة عينها عند التستري شيخ الرجاليين في عصره (ت ١٠٢١هـ) وكانت مخرقة مشرفة على التلف، فاستخرج منها التستري كتاب الضعفاء مرتباً على الحروف، ثم أدرجه تلميذه القهبائي في مجمعه، كما ذكرنا آنفاً.

---

(١) راجع مصطفى المقال في علم الرجال للطهراني.

وفي كل هذه المواضع، كان الموجود كتاب الضعفاء المنسوب إلى ابن الغضائري، وليس الأمر على نحو اليقين، كما ربما يتوهم، لأن طريق السيد ابن طاووس إلى الكتاب غير معلوم، وكما قلنا، وقع كلام كثير في تاريخ هذا الكتاب، وفي نسبته إلى صاحبه، وذكروا أن للغضائري كتباً أخرى في الممدوحين والثقات، لم تصل إلينا، كل ذلك على الاحتمال لبعد أن يؤلف الغضائري كتاباً في الضعفاء، ويترك الممدوحين والثقات.

إذاً، اختلف العلماء حول كتاب الغضائري، فذهب جمع إلى أنه من وضع بعض معاندي الشيعة، لإحداث الفرقة بينهم، وذهب فريق آخر إلى أنه ثابت النسبة، وهو حجة في كل مورد لم يتعارض مع توثيقات النجاشي، وهو رأي العلامة في الخلاصة، وذهب فريق إلى أنه يقدم على توثيقات النجاشي، لكن الوجوه التي ذكروها، لا تفسّر لماذا لم يعتمد النجاشي عليه إلاّ في بضعة وعشرين موضعاً، وذهب فريق رابع إلى أن النسبة متحققة إلاّ أنه لا يؤخذ بجرحه وتضعيفه، لاعتماده على الحدس دون الحس في هذه النقطة، وذلك لاعتقاد الغضائري في كثير ممن ضعفهم الغلو[١].

وجوهر الخلاف يكمن في أن الكتاب فيه ما تقشعر منه الجلود، وترتعد منه الفرائص من جرح المشايخ، ورميهم بالدس والوضع، وهو كما قال الداماد في «الرواشح السماوية»: قل أن يسلم أحد من جرحه، أو ينجو ثقة من قدحه، على أن ما ذكر من أدلة وشواهد على عدم النسبة، لا يعدو كونه توهمات، وقد بيّنها جمع ممن كتب في الرجال.

وكما ترى، فقد أدرك المتقدمون والمتأخرون خطورة تداعيات رجال الغضائري على الفقه والشريعة، وهو يعكس مدى الاضطراب في علم الرجال،

---

(١) الطهراني، الذريعة ٤/ ٢٨٨، ١٠/ ٨٩، معجم رجال الحديث ١/ ١٠٢، قاموس الرجال ١/ ٤١، الفوائد الرجالية للبهبهاني.

ووهن الأسس التي تستقى منها أحكام الشريعة، إذ لا منفذ لنا إلى معرفة قيمة الحديث إلاّ من خلال هذه الأصول الثمانية، نأخذ عنها معالم الدين.

وللسنة أيضاً طرقهم ورجالهم في هذا المضمار، كأسد الغابة، ولسان الميزان، والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر (ت ٨٥٢هـ) والاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب لابن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣هـ) وطبقات ابن سعد، وغيرها كثير.

ومن جهة أخرى، فإن الرجاليين تجاه راو واحد. ليسوا على موقف موحد في أحيان كثيرة، فيقع التعارض، والقاعدة عندهم في هذه الحالة هي تقديم قول الأكثر تحقيقاً وتدقيقاً، وهو تحديد يخضع بدوره للنسبية، ومدى التأثر والقناعة بالشخصية موضوع النزاع، أو الشخصية الرجالية التي تمارس الجرح والتعديل، ولو ضممت هذه المعطيات إلى ما سيرد عليك لاحقاً ضماً كمياً، ثم رمقتها بنظرة كيفية تقييمية، لرأيت الأمر استحسانات بعضها فوق بعض، بأردأ ما وصف به الاستحسان من قبل، وهي نظرة تقييمية ومعيارية تراها أمامك وجهاً لوجه، إذا قدرت على تعرية ما علق بهذا العلم من آيات التبجيل والتمدح بالدقة والمتانة، والضبط المنقطع النظير، والتثبت الذي بلغ الغاية التي لا تدرك، ونتيجته، أن ما ضاع من كتب الحديث والرجال والمصنفات التي يؤخذ عنها - في نظرهم - معالم الدين يوازي ضياع قدر مساوٍ لما تحتويه من شريعة سيد المرسلين!!! فقد ضاعت أكثر الأصول الأربعماية، وكثير من الكتب المهمة والتي لو قدر لها الوجود في عصرنا[1]، لربما رأيت الفقه غير الفقه، وللشريعة وجهاً آخر، ومع كل ذلك، لا ندري لماذا قد يسمح الشارع للصدف بالتحكم فيما أنزل إلى البشر بزعمهم، وألزمهم به، يحتفظ أحدهم - وهو ابن أبي عمير حبس أيام الرشيد - بكتب فيها روايات الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام فتأتي أخته فتخبئها في حفرة، فيطالها رطوبة

(١) كتاب حل الإشكال في معرفة الرجال للسيد جمال الدين أحمد بن موسى بن طاووس الحلي.

تتلف الكثير منها، أو تركها هو في غرفته فسأل عليها المطر، أو كما ذكر الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب الفهرست بياناً لسبب تأليفه، قال: إني لما رأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا فهرس كتب أصحابنا... ولم أجد أحداً منهم استوفى ذلك... إلاّ ما كان قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد اللّه - رحمه اللّه - فإنه عمل كتابين، أحدهما في المصنفات، والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه.

غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا، واخترم هو - رحمه اللّه - وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب، على ما حكى بعضهم عنهم[١].

فهل بلغ من هوان الشريعة، أن صارت رهناً لمزاج فلان ورأي فلان، ونهباً للصدف والأحوال، فإذا ضعَّفوا أحداً فهو ضعيف عند قوم، أو مجهول عند آخرين، ثم ما هي طبيعة قول الرجاليين؟ هل هي شهادة حتى نشترط قول إثنين، كما هو رأي الفصول وجماعة، أو أنها رواية حتى تكون خبر واحد، وتالياً، تغدو بحاجة إلى القول بحجية خبر الواحد، وحكي هذا الرأي عن الشهيد الثاني وصاحب المدارك وصاحب المعالم وآخرين، أو أنها اجتهاد أو خبرة فيلزم للزوم سؤال أهل الخبرة، أو الوثوق الشخصي، والمراد به اعتماد الفقيه في معرفة صحة اسناد الرواية على الأمارات والقرائن التي تحيط بالرواية والتي يستفاد منها وثاقة الراوي، أو الوثوق بصدور الرواية، كما عند المحقق الهمداني.

ثم ألا يحتمل أن توثيقات الطوسي، والنجاشي، والأصول الثمانية الأصلية مبنية على الحدس لا الحس؟ وما الذي يمنعا من القول بأن الراوي الذي يتفق مع الرجالي في خط اجتهاده ينال التوثيق، وفي المقابل من يختلف معه يفقد هذا التوثيق؟ ومن هنا رأينا ابن داوود يعقد فصلاً لجماعة من الواقفة، يقول: ذكرتهم

---

(١) الطوسي، مقدمة الفهرست، رجال النجاشي ١/ ٣٢٦، رقم الترجمة ٨٨٧.

نسقاً ليحفظوا أو يستحصروا، ثم أعقبهم بذكر جماعة من الفطحية، والزيدية، والعامة، والكيسانية، والناووسية، والغلاة، ومن طُعن عليه بفساد مذهبه، ومن قيل: إنه ثقة لكنه يروي عن الضعفاء.

وربما اعتمد الرجالي في توثيق الراوي مشكوك الحال اعتماداً على أصالة العدالة في المسلم، فتتسع بذلك دائرة الأخذ عن الرجال، أو على تقييمات الرجاليين القدامى فكان أخذ الدين وشريعة سيد المرسلين منهم، وعادة ما يحظى المرضي بالمدائح الكثيرة والألفاظ الجزلة، وأسلافنا أسخياء في أمثال هذه المواطن، وإليك نماذج رويت عن لسان الأئمة في أربعة من رواة الحديث، وتأمل في محتواها:

١ - ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في حق الأعلام الأربعة: زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم وبريد العجلي وليث بن البختري.. فعن الكشي، قال: حدثني حمدويه بن نصير، قال: حدثنا يعقوب بن زيد، عن محمد بن أبي عمير، عن جميل بن دارج، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشّر المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي وأبا بصير ليث بن البختري المرادي ومحمد بن مسلم وزرارة، أربعة نجباء، أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست.

٢ - وعن الكشي أيضاً، قال: حدثني حمدوية، قال: حدثني يعقوب بن زيد عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن سلمان بن خالد الأقطع، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما أجد أحداً أحيى ذكرنا وأحاديث أبي إلاّ زرارة وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين، وأمناء أبي على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إلينا في الدنيا، والسابقون إلينا في الآخرة.

وبهذين النصين الشريفين - وهما صحيحان ومعتبران - أستدل على وثاقة هؤلاء الأعلام الأربعة رضوان الله عليهم.

٣ - وما رواه الكشي في حق المغيرة بن سعيد، قال: حدثني محمد بن قولويه، قال: حدثني سعد بن عبد الله، قال حدثني أحمد بن عيسى عن أبي يحيى زكريا بن يحيى الواسطي.

وحدثنا محمد بن عيسى بن عبيد عن أخيه جعفر بن عيسى وأبو يحيى الواسطي، قالا: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: كان المغيرة بن سعيد يكذب على أبي جعفر عليه السلام فأذاقه اللّه حر الحديد.

فقد استدل بهذا النص وأمثاله على عدم وثاقه المغيرة بن سعيد وعدم قبول رواياته.

وفي هذا الإطار، فإن ديدن الرجاليين، إذا أشرب في قلبهم حب شخص كالنجاشي مثلاً اعتقدوا فيه أنه لا يروي عن الضعفاء، وهو أمر عرفوه - بزعمهم - من مداومة الرجوع إلى كتابه الرجالي، فاستنتجوا منه وثاقه جميع شيوخه في الإجازة حتى من لم يصرح بوثاقته، فصار كل من يروي عنه النجاشي مباشرة ثقة.

وعليك بمراجعة كتب الرجال لتطلع على طرق التضعيف والتوثيق والإعراض وغير ذلك، كأنه وحي منزل انسلخوا فيه عن الطبيعة البشرية، حتى أنهم إذا لم يجدوا توثيقاً غير قول الرجالي في توثيق رجال أسانيده المتصلة بالمعصوم أخذوا به، مثلما ورد في مقدمة تفسير علي بن إبراهيم القمي، ومقدمة كتاب كامل الزيارة لابن قالويه، وهل التوثيق لخصوص مشايخهم، أو يعم كل رجال سلاسل أسانيدهم منفردين، أو بوصف الانضمام؟ نظر.

وإذا لم يجدوا توثيق قول الرجال، أخذوا من دعاء الإمام له، أو من اعتماده وكيلاً من جهة أن المعصوم لا يوكل فاسقاً!!! وكذلك إذا ورد توصيف الفقيه الرجالي لحديث بأنه صحيح فإنه بمنزلة توثيق رجال سند هذا الحديث، والأمر موضع خلاف عندهم بين كون التصحيح للوثوق، فلا توثيق للاعتماد على القرائن الخارجية، أو للوثاقة فيعتد، وكذلك اعتمدوا توثيقات الشيخ المفيد لبعض الرجال

في رسالة العدد وكتابه الإرشاد، ونتيجة اعتماد هذه الطرق، توثيق آلاف الأحاديث، وزادوا، أن مشيخة الإجازة من أمارات التوثيق أيضاً، فكل شيخ من شيوخ الإجازة ثقة.

وفوق ذلك، نرى بعض أصحاب الأصول الثمانية، تطعن في البعض الآخر، وانظر جيداً فيما قاله النجاشي حول الشيخ الكشي، بأن له كتاب الرجال كثير العلم، وفيه أغلاط كثيرة، ويبدو أنه على ضوء ذلك، قام الشيخ الطوسي بعمل اختياره منه (اختيار معرفة الرجال) ويرى صاحب قاموس الرجال، بأن مراد الشيخ النجاشي من عبارة: وفيه أغلاط كثيرة، أن الأخطاء كانت في محتويات أصل الكتاب، لا أنها تسربت إليه من جراء تصحيف النساخ والكتّاب، إلى أن يقول: إن حكم النجاشي هذا لا أساس له، وإلاّ فما هي تلك الاشتباهات الواقعة في كتاب الكشي، وأيها كان فاحشاً حتى نظن أشياء لا يمكن أن تنسب لشخص مثل الكشي؟

بل قد يقع بين بعض كتب الرجال شبه تضارب، كما فيما بين رجال العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) في كتابه خلاصة الأقوال في علم الرجال، وبين رجال ابن داوود، كما أن بينها فرقاً في معنى المجهول والمهمل[١].

وعلى أي حال، ظهرت بعد عصر الأصول الثمانية، جملة من المصادر الرجالية المهمة، وتسمى بالأصول الثانوية، نذكر منها فهرس الشيخ منتجب الدين، وهو أخ الشيخ الصدوق (ت ٥٨٥هـ) وكتاب معالم العلماء في فهرس كتب الشيعة وأسماء المصنفين لابن شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨هـ) ثم رجال ابن داوود المشهور (ت ٧٠٧هـ) وينقل الأمين عن رياض العلماء: أنه رأى في مشهد الرضا نسخة من «الفصيح» بخط المترجم له، وفي آخرها «كتبه مملوكه حقاً حسن بن علي بن داوود غفر له في ثالث عشر شهر رمضان المبارك سنة إحدى

(١) فهرست النجاشي ٢٨٢، قاموس الرجال ٣٢١، جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال ١٢٠ - ١٢٢.

وأربعين وسبعماية حامداً مصلياً مستغفراً[١].

ثم دخل بعد ذلك، عصر الجوامع الرجالية مثل: مجمع الرجال للقهبائي، ومنهج المقال للاسترآبادي (ت ١٠٢٨هـ) أستاذ زعيم الأخبارية محمد أمين الاسترآبادي، وجامع الرواة للأردبيلي، وببركته صارت كثير من الأخبار التي كانت مجهولة، أو ضعيفة، أو مرسلة، معلومة الحال وصحيحة مسندة!!! وله أيضاً تصحيح الأسانيد مذكور في خاتمة المستدرك للنوري، وهو مبتكر مبدأ: حسن حال الراوي من نقل جمع كثير من الثقات عنه.

ومن الجوامع الرجالية أيضاً، نقد الرجال للتفريشي، ألفه عام (١٠١٥هـ) ومنتهى المقال في أحوال الرجال المعروف برجال أبي علي الحائري (ت١٢١٥هـ)، وكل هذه المؤلفات معتمدة على حدسيات وتقريبات[٢].

والأمر نفسه مع بهجة الآمال في شرح زبدة المقال في علم الرجال للشيخ علي التبريزي (ت ١٣٢٧هـ) وتنقيح المقال في معرفة علم الرجال للمامقاني (ت ١٣٥١هـ) وهو من الكتب المشهورة في هذا العلم، وقاموس الرجال للتستري، وكلها تقوم على التقليد ومراعاة الأشباه والنظائر، وجمع الشواهد وتجميع القرائن، بالإضافة إلى جريها على نسق الأقدمين في هذا الفن، ومع تعديلات طفيفة، يراها البعض مهمة، أحدث البروجردي (١٣٨٠هـ) تغيرات مهمة في علم الرجال باعتماده الطبقات[٣] وألف المحقق الأردبيلي كتابه جامع الرواة، والسيد الخوئي (رحمه الله) معجمه المشهور.

طرق أخرى لتقوية الأسانيد:

يمكن إثبات وثاقة الراوي من طرق قالوا إنها تثبت الوثاقة على وجه الضرورة، وتسمى عندهم بالتوثيقات الخاصة:

---

(١) الأميني، الغدير ٦/ ٣، أعيان الشيعة ٢٢/ ٣٤٣، روضات الجنات ٣٥٧.
(٢) كليات في علم الرجال ١٣٠.
(٣) راجع معجم الثقات.

الأول: توثيق الراوي بنص من الإمام المعصوم، مثلما روى الكشي بسند صحيح عن علي بن المسيب، قال: قلت للرضا شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فمن آخذ عنه معالم ديني؟ فقال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا(١).

ولا يكون هذا التوثيق إلاّ بسند صحيح، وقال بعضهم: يكفي الضعف لانسداد باب العلم والعلمي في الرجال، إلاّ أن ذلك بالصحيح عندهم، وقد قلنا أن لا صحيح على الإطلاق.

الثاني: نص أحد أعلام المتقدمين، وهل يكفي الواحد أو لا بد من اثنين؟ كلام، وفيه تحكيم الرجال في النصوص، والأمر نسبي أيضاً.

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرين، وهذا كسابقه نسبي، ومبني على الحدس لا الحس، كما لا يخفى.

وذهب فريق من المتأخرين ممن ربما أدرك قصور علم الرجال عن تحقيق صغرى حجية الخبر وهو الوثاقة، فنادوا بأن العبرة في الروايات هي الوثوق لا الوثاقة، فلو لم نحرز وثاقة الراوي، ودلت القرائن على صدق الخبر وصحته، يجوز الأخذ به، وهذا بناءً على طريقية الوثاقة لإحراز صدق الخبر.

الرابع: دعوى الإجماع من قبل المتقدمين على وثاقة شخص، فإن الوثاقة تثبت بهذا الإجماع المنقول.

الخامس: ورود المدح الكاشف عن حسن الظاهر، وذلك إذا لم يكن بألفاظ التوثيق ومادته.

السادس: سعي المستنبط لجمع القرائن التي تفيد بمجموعها تحقق الوثاقة، وهو طريق يستدعي إلماماً واسعاً بهذا العلم.

---

(١) رجال الكشي ٤٩٦.

السابع: كثرة الرواية عن المعصوم، فإنها من أمارات الوثاقة، مع أن من أراد الكذب يكون مكثاراً من الحديث عادة؟!!

الثامن: شهادة الراوي نفسه.

يضاف كل ذلك إلى ما مرَّ، ويدخل في التوثيقات الخاصة، كون الراوي وكيلاً للمعصوم، أو دعا له، أو قول الرجال بتوثيق رجال أسانيده المتصلة بالمعصوم، أو تصحيح الحديث الموجب في نظرهم لتوثيق جميع رواته، أو توثيقات بعض الأعلام كالشيخ المفيد، وغير ذلك مما نجده في الفوائد الرجالية المدونة عندهم[1] وإن لم يتسنَّ لهم تقوية رجال السند بهذه الطرق عمدوا إلى جبر ضعف الحديث بعمل المشهور، فقالوا الشهرة جابرة لضعف السند، لاعتقادهم أن الحديث قد روي بطريق صحيح لكنه ضاع.

هذا، وقد يقع التعارض في الراوي الواحد بين التوثيق والتجريح، ولهم في معالجته طرقاً كثيرة تنم عن التضارب، فبعضهم يرجح أحد الطرفين، وبعضهم يفصل[2] وكلها تخمينات، واعتماد على القرائن والشواهد، واجتهادات شخصية، وإليك هذه النماذج.

١ - الخلاصة ١٥٢ - ١٥٣ محمد بن أحمد بن خاقان النهدي، قال الكشي: قال النضر: إنه كوفي، ثقة، خيّر، وقال النجاشي: إنه مضطرب، وقال ابن الغضائري: إنه كوفي، ضعيف، يروي عن الضعفاء.
وعندي توقف في روايته لقول هذين الشيخين فيه».

٢ - الخلاصة ٢٠٥ - «أحمد بن علي بن علي بن كلثوم من أهل سرخس، متهم بالغلو، قال الكشي: كان من القوم، وكان مأموناً على الحديث.
والوجه عندي رد روايته».

---

(١) راجع الخوئي، مقدمة معجم رجال الحديث.

(٢) راجع، رجال الخاقاني، الفائدة السادسة، المقام الثالث، المامقاني، مقباس الهداية.

٣ - الخلاصة ٢١٠ - «جعفر بن محمد بن ملك، قال النجاشي: كان ضعيفاً في الحديث، وقال ابن الغضائري - رحمه الله - : إنه كان كذاباً، متروك الحديث جملة، وكان في مذهبه ارتفاع، ويروي عن الضعفاء والمجاهيل، وكل عيوب الضعفاء مجتمعة فيه، وقال الشيخ الطوسي (ره): جعفر بن محمد بن ملك: كوفي ثقة، ويضعفه قوم، روى في مولد القائم عليه السلام أعاجيب.

والظاهر أنه هو هذا المشار إليه، فعندي في حديثه توقف، ولا أعمل بروايته».

٤ - الجامع ١/ ٢٩- إبراهيم بن عمر اليماني الصنعاني (سا، جش، صه): شيخ من أصحابنا، ثقة، (صه): وقال ابن الغضائري: إنه ضعيف جداً.

والأرجح عندي قبول روايته، وإن حصل بعض الشك بالطعن فيه، انتهى، وفي الترجيح حسن نظر».

٥ - رجال السيد بحر العلوم ٢/ ٤٥: «وقال الشهيد الثاني في نكاح (المسالك) في مسألة التوارث بالعقد المنقطع - بعد إيراد خبر في طريقه البرقي - : إنه (يعني البرقي) مشترك بين محمد بن خالد وأخيه الحسن وابنه أحمد، والكل ثقات على قول الشيخ أبي جعفر الطوسي - رحمه الله -، ولكن النجاشي ضعّف محمداً، وقال ابن الغضائري: حديثه يعرف وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل.

وإذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم، وظاهر حال النجاشي أنه أضبط الجماعة وأعرفهم بحال الرجال».

٦ - المعجم ج ٩ رقم ٥٧٩٩ - صالح بن الحكم النيلي، قال النجاشي: ضعيف.

روي عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى عنه محمد بن صدقة، كامل الزيارات: الباب ٥٤ في ثواب من زار الحسين عليه السلام عارفاً بحقه، الحديث ١٦.

أقول: إن توثيق جعفر بن محمد بن قولويه صالحاً النيلي يعارضه تضعيف النجاشي، فهو مجهول الحال».

والرجاليون تسالموا في هذا المقام تقديم قول النجاشي مطلقاً حتى ولو كان قوله ظاهراً في مقابل نص غيره في حال التعارض، أعني مع قول الرجاليين المتقدمين كالطوسي والكشي.

تقنيات علم الرجال:

ذكرنا أن للقوم جملة من القواعد في هذا العلم، ولهم إلى جانب ذلك جملة من التقنيات التي تعكس الفنية في هذا العلم، وتدرج عادة تحت العناوين التالية:

الأول: المؤتلف والمختلف، وهو يبحث في أسماء الرجال الرواة المتفقة في الخط، والمختلفة في النطق.

الثاني: المتفق والمفترق، وهو اتفاق الرواة في الاسم يضاف إليه الاتفاق في اسم الأب لفظاً وخطاً.

الثالث: المشتبه، وهو الذي يقع محدثاً اشتباهاً في الذهن لا الخط، ويكون في الرواة الذين تتفق أسماؤهم وأنسابهم، ويتمايزان في التقديم والتأخير.

الرابع: المشترك، وهو الإسم الذي يشترك بين الراوي الثقة وغير الثقة، وهو من أهم البحوث عندهم، إلى ما هنالك من عناوين.

على أن القوم يقرون بأن العمل في علم الرجال مثله مثل خبر الواحد عمل بالظن، إلاّ أن العمل به ينتهي إلى دليل قطعي، قالوا، إذا لم نقبل بحجية خبر الواحد، وتالياً، حجية قول الرجالي، انتهي الأمر إلى الالتزام بانسداد باب العلم والعلمي.

بل قد يصرح البعض، بأن ما يأخذ به من الروايات مبني على ما حكم هو بصحته، فهذا الشيخ الصدوق يقول في خطبة كتابه: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين من إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به، وأحكم بصحته، وأعتقد أنه حجة فيما بيني وبين ربي.

فالمسألة عندهم فيما يروون، وتالياً، عمن يروون مسألة استنسابية انتقائية خاضعة للقناعة الشخصية!!! المستمدة بدورها عن قناعة شخصية أخرى سابقة، والصدوق يصرح بأنه يتبع في التصحيح وعدمه شيخه ابن الوليد، فيصحح ما صححه، ولا يصحح ما لم يصححه.

التوثيقات العامة:

من المعلوم انقسام خبر الواحد إلى صحيح وحسن وموثق وضعيف، ولكل منها أقسام مفصلة في علم الدراية.

وسبق الكلام في التوثيقات الخاصة لبعض الرواة وطرق إثبات ذلك، إلاّ أن الاقتصار عليها يبقي الآلاف من الأحاديث خارجة عن حريم الصحة والاعتبار، فعمدوا إلى ما يسمى بالتوثيقات العامة، وهي تثبت بها وثاقة جمع كبير تحت ضابطة خاصة، وأهمها توثيق أصحاب الإجماع، وهم ثمانية عشر رجلاً المأخوذ من قول الكشي في كتابه، قال فيه بتوثيقهم في مواضع ثلاث: (رجال الكشي ٢٠٦ - ٣٢٢ - رقم ١٠٥٠).

١ - «تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليه السلام اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر عليه السلام وأصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام وانقادوا لهم بالفقه فقالوا: أفقه الأولين ستة: زرارة، ومعروف بن خرَّبوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي، قالوا: أفقه الستة زرارة، وقال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي، أبو بصير المرادي وهو ليث بن البختري».

٢ - «تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم وهم ستة نفر: جميل بن دراج، وعبداللّه بن مسكان، وعبد اللّه بن بكير، وحمّاد بن عثمان، وحمّاد بن عيسى، وأبان بن عثمان. قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه وهو ثعلبة بن

ميمون أنّ أفقه هؤلاء جميل بن درّاج وهم أحداث أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام.

٣ - «تسمية الفقهاء من أصحاب» أبي إبراهيم وأبي الحسن عليهما السلام: أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر دون ستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام منهم: يونس بن عبد الرّحمان، وصفوان بن يحيى بيّاع السابري، ومحمد بن أبي عمير، وعبد اللّه بن مغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن علي بن فضال، وفضالة بن أيوب. وقال بعضهم مكان فضالة بن أيوب، عثمان بن عيسى، وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى.

ويظهر من ابن داود في ترجمة «حمدان بن أحمد» أنه من جملة من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح منهم والإقرار لهم بالفقه ونسخ الكشي خالية عنه، ولعله أخذه من الأصول، لا من منتخب الشيخ، كما احتمله المحدّث النّوري.

وهو طريق عمد إليه المتأخرون، واصطلحوا عليه بأصحاب الإجماع بعد ما كان الكشي يسميهم بالفقهاء من أصحاب الباقرين عليهما السلام مثلاً، قالوا: لو حذف هؤلاء وأحاديثهم من بساط الفقه لما قام له عمود، ولا اخضر له عود.

ثم راحوا في علم الأصول يبحثون في حجية الإجماع المنقول لتصحيح إجماع العصابة على أصحاب الإجماع، لأنه من الإجماع المنقول بواسطة الكشي في رجاله، مدرجين له ضمن أدلة حجية خبر الواحد مع أنه يثبت حكماً شرعياً بالواسطة، وهو الموضوع، بينما مفاد أدلة حجية خبر الواحد الحكم الشرعي بدون الواسطة.

ثم اختلفوا في المراد من الموصول في قول الكشي «تصحيح ما يصح عنهم» هل المراد تصحيح حكاياتهم، أو أن المراد تصحيح مروياتهم، ولهم في ذلك آراء

كثيرة متضاربة، وكما قلنا، تبلغ روايات أصحاب الإجماع الثمانية عشر الآلاف، إلاّ أن الأمر لم يقتصر على ذلك، فقد أخذوا بمراسيل ثلاثة، قالوا: أن إرسالهم يساوي إسنادهم.

المراسيل:

وقبل بيان وجه ذلك، نذكر معنى الإرسال اصطلاحاً، ففي كل مورد وموضع، لا يقيد الراوي السند براوٍ، ويطلقه صار مرسلاً من إرسال الدابة، أي رفع القيد والربط عنها، فعدم ذكر الرواة، أو بعضهم واحداً أو أكثر، أو ذكروا لكن بلفظ مبهم كبعض أصحابنا، دون ما إذا ذكر بلفظ مشترك وإن لم يتميز فإنه مسند، وحينئذٍ تكون الرواية مرسلة.

وبحسب الفنية المعتمدة في علم الدراية، يدخل تحت المرسل المرفوع بالأول، والحديث الموقوف، والمعلق، والمقطوع، والمنقطع، والمعضل، وهي تقنيات عمل عليها الفقه السني باكراً، ووفدت إلى الفقه الشيعي بعد ذلك، فذكر السنة حجية مراسيل سعيد بن المسيب كما عند الشافعي.

وكما تنازع فقهاء السنة في حجية المرسل، كان الأمر عينه في الوسط الشيعي[١]. لكن الإمامية اعتمدوا على مراسيل ثلاثة، جعلوها في قوة الأحاديث المسندة، وهم: محمد بن أبي عمير (ت ٢١٧هـ) وصفوان بن يحيى (بيّاع السابري) (ت ٢١٠هـ) وأحمد بن أبي نصر البيزنطي (ت ٢٢١هـ) ثم أضافوا إليهم بعد ذلك جملة من المراسيل عدُّوها كالمسانيد المعتمدة في حق نفر من علماء ما بعد الغيبة وهم: أحمد بن محمد بن عيسى القمي، وبنو فضال، وجعفر بن بشير، ومحمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني، وعلي بن الحسن الطاطري، والشيخ الصدوق، والشيخ الطوسي، والحسن بن علي بن أبي عقيل العماني، والإسكافي المعروف، والنجاشي المشهور[٢] فقد أجمعت العصابة على تصحيح

(١) مقباس الهداية ١/ ٣٣٨ القمي، القوانين ٤٨٧.

(٢) مقباس الهداية ١/ ٣٥٧، فلاح السائل لعلي بن طاووس (ت ٦٦٤هـ).

مراسيل هؤلاء، أي جعل مراسيلهم في قوة المسانيد، لكن البحوث المتأخرة أثبتت أن هؤلاء الثلاثة ينقلون الأحاديث عن الضعاف، فقد رووا عن البطائني الواقفي، ويونس بن ظبيان، وعلي بن حديد، والحسين بن أحمد المنقري[١].

وكذلك أدرج علماء الرجال في الثقات كل من يروي عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطة في كتاب «نوادر الحكمة»، وكذلك ما ورد في إسناد «كامل الزيارة» لابن قولويه (ت ٣٦٧هـ) وكذلك وثقوا ما ورد في أسانيد تفسير القمي، وكذلك قالوا: إن جميع من ذكره الشيخ المفيد في رجاله من أصحاب الصادق ثقات.

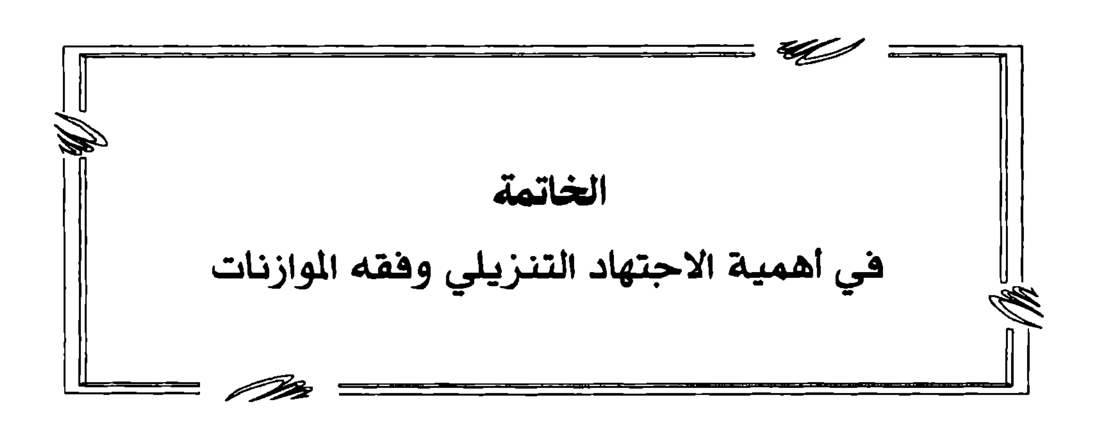
وذهبت جمع كبير منهم، إلى أن شيخوخة الإجازة دليل الوثاقة أيضاً عند المستجيز، ولهم على التوثيق قرائن عديدة عليك بمراجعتها في مقباس الهداية للمامقاني مثلاً، وكلها ظنون في ظنون، لا تخرج عن الاجتهادات الشخصية، لأن معنى كون الحديث صحيحاً عندهم أنه كذلك بنظر رواته، لا أنه صحيح في نفسه، ومعنى أنه متفق عليه مثلاً هو إتفاق مسلم والبخاري، أو فلان وعلان، وليس المراد أنه متفق على صحته في نفس الأمر، ومن ثم كان كل مذهب يرد الأخبار التي يرويها من كان على غير مذهبه إلاّ في النادر، كما مع السكوني الذي تسكن النفس إليه بزعمهم.

وكان للاختلاف المذهبي أثر في التعديل والتجريح، فأهل السنة يجرحون كثيراً من الشيعة؛ حتى أنهم نصوا على أنه لا يصح أن يُروى عن عليّ ما رواه عنه أصحابه وشيعته، إنما يصح أن يُروى ما رواه عنه أصحاب عبد اللّه بن مسعود؛ وكذلك كان الشيعة مع أهل السنة، فكثير منهم لا يثق إلاّ بما رواه الشيعة عن أهل البيت وهكذا. ونشأ عن هذا أن من يعدّله قوم قد يجرحه آخرون، قال الذهبي: «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة»[٢].

(١) كليات في علم الرجال ٢٣٥.
(٢) أحمد أمين، فجر الإسلام ٢١٧.

فتحصل، أن الحكم بصحة الحديث وعدم صحته معيار ذاتي، وليس معياراً موضوعياً، وهنا ينبغي محاكمة الحديث على أساس معقولية المعنى، وإلاّ فوضّاع الحديث يمكن لهم أن يضعوا سلسلة رواة عدول لأحاديثهم ما دام أن العبرة بالثقة لا بالوثاقة.





الخاتمة

في أهمية الاجتهاد التنزيلي وفقه الموازنات

إذا ما قدِّر للقارىء الإحاطة التامة بمباحث هذا الكتاب، كان أكثر تفهماً لضرورة العناية بنوع خاص من الاجتهاد، وهو الاجتهاد التنزيلي، وبفقه معين هو فقه الموازنات، وهذه كالنتيجة لتلك.

والنوازل: مفرد نازلة، وهي - كما في كتب اللغة - المصيبة الشديدة، لكن وقع في معناها النقل الشرعي، فصار معنى النوازل اصطلاحاً: الوقائع المستحدثة التي لم يرد فيها نص، ولم يسبق أن كانت موضوعاً للرأي والاجتهاد.

ومعنى الاجتهاد التنزيلي، ليس هو مجرد استنباط الحكم من النصوص، أو إعمال الرأي مع رعاية مصادر الاستنباط الأساسية أو الفرعية، كما هو المتبادر من معنى الاجتهاد توصلاً إلى اكتشاف الحكم الشرعي، بل المراد من الاجتهاد التنزيلي بذل الوسع لتنسيب الأحكام الشرعية، الكلية، أو الجزئية على الوقائع الجزئية بصورة تفضي إلى تحقيق المقاصد الشرعية. فيكون للاجتهاد معنيان: الاجتهاد الاستنباطي وهو المعروف الدارج، والاجتهاد التنزيلي.

ومعنى الاجتهاد التنزيلي كان معروفاً عند الفقهاء، إنما تحت عناوين مغايرة، مثل: تحقيق المناط، وربما هو مراد الشاطبي في قوله: كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه[1] ومثل: انطباق كليات الفقه على

---

(١) الاعتصام ٢/ ٣٨٧.

جزئيات الواقع، قال ابن عبد السلام المالكي: ولا غرابة في امتياز علم القضاء عن غيره من أنواع علم الفقه، وإنما الغرابة في استعمال كليات علم الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع بين الناس، وهو عسير على كثير من الناس[١]، وغير ذلك مما في معناها.

ومنه يظهر أن أكثر من يحتاج إلى مراعاة الاجتهاد التنزيلي هو المفتي والقاضي، ولذلك يهجس، أن أول من تنبه إلى أهميته هم: المفتين والقضاة، ولذلك كان من الطبيعي أن يكثر التنبه إلى أهمية تحقيق المناط في أحكامهم من جهة أن لها نظر إلى الواقع، لكن مع انحسار الفقه الإسلامي في حياة الأمة لأسباب تاريخية معروفة[٢]، وأهمها - في رأيي - عدم العناية بهذا النوع من الاجتهاد الذي يكسب علم الأصول والفقه تجديداً ومقدرة على متابعة الحياة وما تدلف به من اختراعات علمية، وثورات تقنية في عصر تميز بالتعقيد والتشابك على شتى الصعد السياسية والادارية، والاجتماعية، مما أدى إلى ترسيخ الاعتقاد بعدم صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، لأجل هذا وغيره، ضعف الاهتمام بهذا النوع من الاجتهاد، لكن والحق يقال: إن أول من تنبه إلى أهميته هم المغاربة، كما يدلك عليه مراجعة الموسوعة المخصصة لفقه النوازل في فتاوى المغاربة، المعيار المعرب للونشريسي، والحديقة النضرة، وفتاوى ابن رشد، ومذاهب الحكام في نوازل الأحكام للقاضي عياض (ت ٥٠٤ هـ) وفتاوى: الشاطبي، والنووي، وابن الصلاح، والسبكي، والأنصاري زكريا بن محمد وغيرهم من المغاربة والمشارقة: ويبدو: أن المشارقة بعد تجربة ابن تيمية في هذا المجال (مجموع فتاوى ابن تيمية) لم يكترثوا كثيراً بفقه النوازل المعتمد على الاجتهاد التنزيلي إلا مؤخراً مثل فتاوى «قاضيخان» للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، والفتاوى البزازية لمحمد بن محمد البزازي (ت ٨٢٧هـ).

---

(١) المعيار للونشريسي ١٠/ ٨٠.
(٢) راجع الأوضاع التشريعية، المحمصاني.

أما في الوسط الشيعي، فلا نجد لفقه النوازل المترتب على الاجتهاد التنزيلي عيناً ولا أثراً، لأن هذا النوع من الاجتهاد، لا يمكن أن ينمو، أو تمس الحاجة إليه أصلاً في العقلية المضطهدة، وفي العصر الحديث نجد بدايات هذا العلم في أسئلة وأجوبة المراجع (رضوان الله عليهم) وإجابات المجامع الفقهية تحت أبواب مستحدثات المسائل، وكذلك رابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، وبحوث وتوصيات المؤتمرات الفقهية، والندوات العلمية التي تهتم بالمستجدات الفقهية المعاصرة، وما تصدره مجالس الإفتاء في البلاد الإسلامية.

بل أكثر من هذا، إن هذا النوع من الاجتهاد والفقه هو الأساس في الشريعة الإسلامية، حيث لم تكن الآيات التشريعية إلا جواباً عن نازلة حلَّت، أو واقعة حدثت، مصدرة بقوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ﴾ [البقرة: ١٨٩] أو ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، وما اعترى الوهن ودب الخراب في الفقه الإسلامي إلا ببعده عن هذا النوع من الاجتهاد، وإغراقه في الفقه الافتراضي الذي أقعد الخلف - بعدما أحاطت بهم أجوبة السلف الجاهزة - عن أن يبحثوا.

على كل حال، يدل على نمو ظاهرة الاجتهاد التنزيلي في دور الإفتاء والقضاء ما ذكره ابن القيم (ت ٧٥١هـ) في سياق شرحه لرسالة عمر المشهورة في القضاء، قال:

«ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان قوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده، واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً»[1].

وقال الونشريسي: والفرق بين علم القضاء وفقه القضاء، فرق بين الأخص

(١) أعلام الموقعين ١/ ٦٩.

والأعم، فقه القضاء أعم، لأنه الفقه بالأحكام الكلية، وعلم القضاء هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفيات تنزيلها على النوازل الواقعة(١).

إذاً، الاجتهاد التنزيلي يحتاج إلى فهم مضاعف: فهم الحكم الشرعي، وفهم الواقع بكامل حيثياته التي لها دخل في تطبيق الحكم الشرعي، وفهم في تفسير الحكم الشرعي على الواقعة، فهو اجتهاد في التطبيق(٢) أو اجتهاد في الصياغة(٣) ومنه تظهر الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي، وضرورة الرجوع إلى أهل الاختصاص والخبرة في العلوم الحديثة، ولا سيما في السياسة والاجتماع والفكر، وسائر المعارف الإنسانية الأخرى، تحقيقاً لتكامل الاجتهاد في النازلة، لأن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، ولأنه عند تصادم الأفكار تلمع بارقة الحقيقة، وهو ليس شيئاً آخر غير الشورى التي أمر بها القرآن منهجاً في البحث.

بل اللازم اعتماد التخصص في فروع الفقه نفسه، لما في التخصص من فوائد عميمة، وأهمها تحصيل الإحاطة التامة بحيثيات الموضوع.

ولا يحتاج الفقيه، أو المجامع الفقهية بعد تحصيل المعرفة التامة بالموضوع وتداعياته إلا إلى إعمال المقاصد الشرعية في الواقعة، وهي ضوابط الأحكام في النوازل، وعدم مراعاة هذه الضوابط، يؤدي - كما هو واضح - إلى صدور أحكام على ضوء الاحتياط الشديد، وغير المبرر، أخص ما فيها أنها توقع المكلف خاصة مع غلو المجتهد في الأخذ بسد الذرائع، في العنت والمشقة والحرج، والتشدد في الفروع، وخاصة أيضاً، مع التزامه أصول مذهبه، وتعصبه له، أو إلى صدور أحكام على ضوء أصالة البراءة، أو أصالة الحل، وغيرهما من الأصول المؤمِّنة، والغالب في ذلك، إما الإيقاع في المفسدة، إذا كانت النازلة محققة لمقصد شرعي ضروري، أو تفويت المصلحة إذا كان المقصد الشرعي فوق ذلك حاجياً أو

---

(١) المعيار ١٠/ ٧٨ ومثله عن ابن فرحون، تبصرة الحكام ١/ ٢.
(٢) الدريني، المناهج الأصولية ٥.
(٣) عبد المجيد النجار، فقه التدين فهماً وتنزيلاً ١٧٦.

تحسينياً، وكلاهما خلاف المقاصد الشرعية المطلوب مراعاتها بالأدلة العامة المانعة من الإفراط في الأخذ بالمصلحة، وذلك عندما تكون غير معتبرة، ولا يضر معها الوقوع في التلفيق بين المذاهب إذا كانت متوافقة مع المصالح المقصودة شرعاً، لكن تحديد هذه المصالح يحتاج إلى إجراء الموازنة بينها، لأن أكثرها لا يتمحض في كونه مصلحة تامة أو مفسدة تامة، والترجيح يحتاج إلى إمعان نظر، ومن هنا أهمية فقه الموازنات وفق الضوابط المرعية في الفقه الإسلامي، وهذا النوع من الفقه يحتاج أيضاً إلى الخبرة والمعرفة لتشخيص الموضوع تشخيصاً يكشف عن كامل حيثياته، إن في مجال السياسة والعلاقات الدولية، أو في مجال الاجتماع المدني والديني، وقد نبه الإمام الشاطبي إلى أهمية الموازنات بين المصالح والمفاسد بقوله:

المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها:

فأما النظر الأول: فإن المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هنا - لا يتخلص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقيلة على الإطلاق، حتى يكون منعَّماً على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلَّت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها؛ كالأكل والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك. فإنَّ هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب.

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تُفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ويدلك على ذلك ما هو الأصل: وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق، وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص. قال الله تعالى: ﴿وَنَبۡلُوكُم

بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ﴾ [هود: ٧] وما في هذا المعنى. وقد جاء في الحديث: «حُفَّتِ الجَنَّةُ بالمكارهِ وحُفَّتِ النّارُ بالشّهوات» فلهذا لم يَخلص في الدنيا لأحد جهةٌ خاليةٌ مِنْ شركة الجهة الأخرى.

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة؛ فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال: إنه مفسدة - على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى وقسمة غير هذه القسمة.

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العاديّة.

وأما النظر الثاني: فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبَة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً؛ ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدةٌ أو مشقةٌ فليست بمقصودة في شرعيّة ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً؛ ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كلّ عقل سليم، فإن تبعها مصلحةٌ أو لذةٌ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك مُلْغىً في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك: أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً

هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً. وإن تُوهِّم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام(١).

هذا، ويترتب على عدم رعاية فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد مفسدة عظيمة، يمكن تلافيها بالإدمان على ممارسة الاجتهاد التنزيلي، وتطبيق مشروع الاجتهاد الجماعي ونظام الشورى.

«والحمد لله رب العالمين».



(١) الموافقات ٢/ ٣٣٩ وما بعدها.

الكتب المطبوعة للمؤلف

- **الإسراء والمعراج «رموز ودراسة تحليلية» دار العروة الوثقى/ بيروت.**

«محاولة لفهم الحدث حسب مناهج المتصوفة والعرفاء».

- **الإسلام وتطور الأحياء. دار البلاغة/ بيروت.**

«دراسة علمية قرآنية تهدف إلى فلسفة التطور برؤية جديدة.

- **قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر. دار المحجة البيضاء/ بيروت.**

«نقد لبعض أفكار محمد عابد الجابري، وسيد محمود القمني ، وتركي علي الربيعو».

- **المقدمة في نقد النثر العربي. دار الهادي/ بيروت.**

«دراسة في النثر العربي بصفته الحالية كأكبر عائق نهضوي».

- **شرح قانون المحاكم الشرعية اللبناني الصادر بتاريخ (١٦/ ٧/ ١٩٦٢). مع تعديلاته حتى عام (٢٠٠٢م). دار المحجة البيضاء/ بيروت.**

«دراسات وبحوث فقهية وقانونية مقارنة».

- **الأفق الضائع، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة، ونظرية المقاصد.**

تحت الطبع:

- تعبير الأحلام في الأصول الدينية والتراث الإسلامي.
- القرآن «تاريخه - قراءاته - ترتيب نزوله...».
- تعليقه على كتاب فلسفتنا.
- الثورة الحسينية - رؤية جديدة.
- العثمانية. فصول في سيسيولوجيا النشاط الديني.

حول الكتاب

الجديد والشمولية سمتان واضحتان في هذا الكتاب، لكن أبرز ما فيه هو الجرأة التي تتجاوز النصائح البريئة المشوبة بالخشية والتوقع، فمن مخاوف أن يضاف على اللائحة إسم جديد إلى إبداء علامات الحذر، والتعجب من تزاوج النزعة الصوفية العرفانية مع نزعة التجديد والعلمية في اتجاه فكري واحد وواضح، وصولاً إلى التقريظ البالغ المشفوع بالحث على الإنتاج، بدعوى أننا أحوج ما نكون إلى تعميق المفاهيم، واكتشاف التطلعات، هذا بعض ما قيل. . .



المصادر والمراجع

١ - الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، دار المعرفة، بيروت.

٢ - الشاطبي، الاعتصام؛ مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٣ - المزوغي، عبد السلام، النظرية العامة لعلم القانون، ليبيا.

٤ - مدكور، محمد سلام، المدخل إلى الفقه الإسلامي، القاهرة.

٥ - حاشية ابن عابدين على الدر المختار، الكتب العلمية.

٦ - مدونة جوستنيان، عالم الكتب.

٧ - هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي، دار البحوث العلمية.

٨ - النعيم، عبد العزيز علي، أصول الأحكام الشرعية، ومبادئ علم الأنظمة، بدون بيان.

٩ - جعفر علي محمد، تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

١٠ - الغزال، إسماعيل، القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

١١ - روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، مؤسسة الأبحاث العربية.

١٢ - فرج، توفيق حسن، المدخل للعلوم القانونية، الدار الجامعية، بيروت.

١٣ - الصدّه، عبد المنعم فرج، أصول القانون، النهضة العربية.

١٤ - أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، مصر.

١٥ - حسن، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، مصر.

١٦ - موسى، محمد يوسف، تاريخ الفقه الإسلامي، مصر.

١٧ - الخادمي، نور الدين بن مختار، كتاب الأمة عدد ٦٥، ٦٦.

١٨ - ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الجزائر.

١٩ - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٢٠ - الغزالي، شفاء الغليل، الكتب العلمية.
٢١ - الغزالي، المستصفى، دار الأرقم، بيروت.
٢٢ - الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، دار المعرفة، بيروت.
٢٣ - البزدوي، كشف الأسرار، الكتب العلمية.
٢٤ - الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
٢٥ - الزحيلي، وهبي، أصول الفقه، دار الفكر، دمشق.
٢٦ - الصحاح الستة: البخاري، ومسلم، أبو داود، النسائي، ابن ماجه، الترمذي.
٢٧ - الكتب الأربعة: الاستبصار، من لا يحضره الفقيه، الكافي، . . .
٢٨ - ابن القيم، أعلام الموقعين، الكتب العلمية.
٢٩ - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق. دار الأندلس، بيروت.
٣٠ - ابن حزم، الإحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٣١ - ابن قدامة، روضة الناظر، الكتب العلمية.
٣٢ - شرح العضد على مختصر المنتهى؛ الكتب العلمية.
٣٣ - فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت. هامش المستصفى.
٣٤ - الإبهاج شرح المنهاج، الكتب العلمية.
٣٥ - التركي، عبد الله، المدخل إلى مذهب أحمد، مكتبة الرياض الحديثة.
٣٦ - الخضري، محمد، أصول الفقه، الكتب العلمية.
٣٧ - الجويني، البرهان، الكتب العلمية.
٣٨ - جمع الجوامع، حاشية البناني، الكتب العلمية.
٣٩ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، طبعة الرياض.
٤٠ - ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ضمن مجموعة مؤلفاته.

٤١ - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، الكتب العلمية.
٤٢ - القمي، القوانين، طهران.
٤٣ - المقداد السيوري، نضد القواعد الفقهية، طهران.
٤٤ - الشيخ الطوسي، العدة، طهران.
٤٥ - العلامة الحلي مبادئ الوصول، طهران.
٤٦ - حسب اللّه، علي، أصول التشريع الإسلامي، القاهرة.
٤٧ - الصعيدي، المجددون في الإسلام.
٤٨ - أمين، أحمد، ظهر الإسلام، مصر.
٤٩ - يفوت، سالم، حفريات المعرفة، دار الطليعة، بيروت.
٥٠ - حطيط، هشام، الفتنة، المركز الثقافي.
٥١ - اليعقوبي، ابن واضح، التاريخ. صادر.
٥٢ - ابن العربي، أحكام القرآن، الكتب العلمية.
٥٣ - السباعي، مصطفى، اشتراكية الإسلام، سوريا.
٥٤ - البوطي،ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة.
٥٥ - البوطي، من الفكر والقلب . سوريا.
٥٦ - خلاَّف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، مصر.
٥٧ - محمصاني، صبحي، فلسفة التشريع الإسلامي، النهضة العربية.
٥٨ - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الشريف الرضي، طهران.
٥٩ - الزرقاء، مصطفى، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، بيروت.
٦٠ - الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الكتب العلمية.
٦١ - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، التعارف.
٦٢ - الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، التعارف.
٦٣ - الحكيم، محمد باقر، الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس.

٦٤ - الأستراَبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، إيران.
٦٥ - رسائل ابن حزم، المؤسسة العربية.
٦٦ - أمير بادشاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير، الكتب العلمية.
٦٧ - عبد الرزاق، علي، الإجماع في الشريعة الإسلامية، مصر.
٦٨ - أجود التقريرات للسيد الخوئي على درس النائيني، إيران.
٦٩ - الإيجي، المواقف، الشريف الرضي، إيران.
٧٠ - التفتازاني، شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت.
٧١ - شرح القوشجي على التجريد. إيران.
٧٢ - الفصول الغروية للأصفهاني، إيران.
٧٣ - الجويني، الإرشاد، الكتب العلمية.
٧٤ - ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، الكتب العلمية.
٧٥ - الشيخ المفيد، موسوعة المؤلفات، دار المفيد، بيروت.
٧٦ - البحراني، الحدائق الناضرة. دار الأضواء، بيروت.
٧٧ - الأنصاري، الرسائل، إيران.
٧٨ - رسائل الشريف المرتضى، إيران.
٧٩ - الكرماني، راحة العقل، الأندلس، بيروت.
٨٠ - أصول الفقه للأسنوي، الكتب العلمية.
٨١ - البهبهاني، الفوائد الحائرية، إيران.
٨٢ - الهاشمي، محمود، تقريرات السيد الصدر، إيران.
٨٣ - الآمدي، الإحكام، دار الفكر، بيروت.
٨٤ - الشوكاني، إرشاد الفحول، الكتب العلمية.
٨٥ - الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت.
٨٦ - الشاطبي، الإفادات والإنشادات، مؤسسة الرسالة.

٨٧ - الكفاية للأخوند مؤسسة آل البيت، بيروت.

٨٨ - نهاية الدراية للأصفهاني، إيران.

٨٩ - السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، الكتب العلمية.

٩٠ - الشوكاني، القول المفيد في حكم التقليد، دار ابن حزم، بيروت.

٩١ - المراغي، الاجتهاد في الإسلام، مصر.

٩٢ - القرافي، شرح تنقيح الفصول، الكتب العلمية.

٩٣ - مختصر ابن الحاجب، الكتب العلمية.

٩٤ - جمع الجوامع لابن السبكي، الكتب العلمية.

٩٥ - الزركشي، البحر المحيط، الكتب العلمية.

٩٦ - الكمال ابن الهمام، التقرير والتحبير، الكتب العلمية.

٩٧ - الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف.

٩٨ - القرضاوي السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة.

٩٩ - حامد، حسن، مقاصد الشريعة، السودان.

١٠٠ - ابن الحاجب، مختصر المنتهى، الكتب العلمية.

١٠١ - أصول البزدوي، الكتب العلمية.

١٠٢ - صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح، الكتب العلمية.

١٠٣ - زيد، مصطفى، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، مصر.

١٠٤ - البرهاني محمد هشام، سد الذرائع، دار الفكر، سوريا.

١٠٥ - القرافي، الفروق، الكتب العلمية.

١٠٦ - الدريني، فتحي، المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة.

١٠٧ - السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دار إحياء التراث، بيروت.

١٠٨ - الشافعي، الأم، الكتب العلمية.

١٠٩ - الشافعي، الرسالة، دار الفكر.
١١٠ - الدريني، محمد فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة.
١١١ - الدريني، محمد فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة.
١١٢ - الشيباني، محمد بن الحسن، المخارج في الحيل، بغداد.
١١٣ - تفسير الألوسي، الكتب العلمية.
١١٤ - مجلة الأحكام العدلية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١١٥ - ابن تيمية، إقامة الدليل على بطلان التحليل، ضمن مجموعة المؤلفات.
١١٦ - ابن القيم، إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان، الكتب العلمية.
١١٧ - السرخسي، المبسوط، الكتب العلمية.
١١٨ - مغني المحتاج، الكتب العلمية.
١١٩ - ابن القيم، الطرق الحكمية، الكتب العلمية.
١٢٠ - مونتسيكو، روح القوانين، دار المعارف.
١٢١ - السنهوري، عبد الرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، دار إحياء التراث.
١٢٢ - ابن حزم، المحلى، الكتب العلمية.
١٢٣ - ابن عابدين، شرح الدر المختار، الكتب العلمية.
١٢٤ - ابن جزي، القوانين الفقهية، دار الفكر.
١٢٥ - الشوكاني، نيل الأوطار، الكتب العلمية.
١٢٦ - ابن فرحون، تبصرة الحكام، الكتب العلمية.
١٢٧ - الطرابلسي، معين الحكام، الكتب العلمية.
١٢٨ - ابن رجب، جامع العلوم والحكم، الكتب العلمية.
١٢٩ - مالك، الموطأ، دار القلم، بيروت.
١٣٠ - المستدرك للحاكم النيسابوري، دار الفكر.
١٣١ - البيهقي، السنن، دار الكتب العلمية.

١٣٢ - مجمع الزوائد، إيران.
١٣٣ - أبي يعلي، الأحكام السلطانية، دار الفكر، بيروت.
١٣٤ - التركي، عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب أحمد، الرياض.
١٣٥ - رجال النجاشي، دار الأضواء، بيروت.
١٣٦ - فهرست الطوسي، إيران.
١٣٧ - ابن شاذان، الإيضاح في الإمامة، إيران.
١٣٨ - النعماني، الغيبة، إيران.
١٣٩ - الصدوق، علل الشرائع، الأعلمي، بيروت.
١٤٠ - المرتضى، الذريعة، جامعة طهران.
١٤١ - المرتضى، الشافعي في الإمامة، إيران.
١٤٢ - المرتضى، الانتصار، إيران.
١٤٣ - الطبرسي، مجمع البيان، دار إحياء التراث، بيروت.
١٤٤ - الراوندي، فقه القرآن، إيران.
١٤٥ - ابن إدريس، السرائر، إيران.
١٤٦ - الحر العاملي، الوسائل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٤٧ - التستري، كشف القناع، إيران.
١٤٨ - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة.
١٤٩ - ابن حزم، ملخص إبطال القياس، دار الكتب العلمية.
١٥٠ - الطبرسي، الاحتجاج، الأعلمي، بيروت.
١٥١ - ابن رشد، المقدمات، والممهدات، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
١٥٢ - أبو زهرة، مالك، القاهرة.
١٥٣ - ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ضمن الرسائل.
١٥٤ - الرازي، فخر الدين، المحصول، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٥٥ - الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس، بيروت.

١٥٦ - السيوطي، صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام، دار الكتب العلمية.

١٥٧ - ابن منظور، لسان العرب، صادر.

١٥٨ - الجوهري، الصحاح، الكتب العلمية.

١٥٩ - الزبيدي، تاج العروس، إحياء التراث.

١٦٠ - شلبي، مصطفى، تعليل الأحكام، النهضة العربية، بيروت.

١٦١ - أصول السرخسي، الكتب العلمية.

١٦٢ - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، صادر، بيروت.

١٦٣ - ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، عالم الكتب، بيروت.

١٦٤ - شلبي مصطفى، أصول الفقه، النهضة العربية، بيروت.

١٦٥ - التركي، عبد المجيد، المناظرات بين الباجي وابن حزم، دار الغرب، بيروت.

١٦٦ - حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٧ - عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي.

١٦٨ - الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

١٦٩ - ابن جني، الخصائص، الكتب العلمية، بيروت.

١٧٠ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصر.

١٧١ - العلاّمة الحلي، كشف المراد عن شرح تجريد الاعتقاد.

١٧٢ - شيخو، رسائل فلسفية، مصر.

١٧٣ - الأسنوي، أصول الفقه.

١٧٤ - محمد علي، ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي، النهضة العربية، بيروت.

١٧٥ - ابن تيمية، نقض المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت.

١٧٦ - النشار، سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النهضة العربية، بيروت.
١٧٧ - الملا صدرا، الأسفار الأربعة، إحياء التراث، بيروت.
١٧٨ - البيهقي، تتمة صوان الحكمة، دار الفكر اللبناني.
١٧٩ - ابن السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، الكتب العلمية، بيروت.
١٨٠ - أمين، عثمان، الرواقية، مصر.
١٨١ - ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت.
١٨٢ - فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين.
١٨٣ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم.
١٨٤ - ابن سينا، الشفاء، إيران.
١٨٥ - الفارابي، المنطقيات، إيران.
١٨٦ - أرسطو، المنطق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، الكويت.
١٨٧ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، إيران.
١٨٨ - محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، القاهرة.
١٨٩ - الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، التعارف، بيروت.
١٩٠ - المامقاني، مقباس الهداية، إيران.
١٩١ - النراقي، عوائد الأيام، إيران.
١٩٢ - الحلي، معارج الوصول، إيران.
١٩٣ - الاشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد، إيران.
١٩٤ - النائيني، فوائد الأصول، إيران.
١٩٥ - النجفي، محمد حسين، الجواهر. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٩٦ - الشهيد الثاني، شرح البداية في علم الدراية، إيران.
١٩٧ - الداماد، الرواشح السماوية، إيران.
١٩٨ - الباجي، إحكام الفصول، دار الغرب الإسلامي.

١٩٩ - بهمنيار، التحصيل، إيران.

٢٠٠ - الرازي، فخر الدين، المطالب العالية في العلم الإلهي، عالم الكتب، بيروت.

٢٠١ - الأنصاري، مرتضى، المكاسب إيران.

٢٠٢ - الأصفهاني، محمد حسين، حاشية المكاسب، إيران.

٢٠٣ - الطباطبائي، رياض المسائل، إيران.

٢٠٤ - الروحاني، منتقى الأصول، إيران.

٢٠٥ - الأنصاري، مرتضى، الطهارة، إيران.

٢٠٦ - شيرازي، ناصر مكارم، القواعد الفقهية، إيران.

٢٠٧ - الأصفهاني، محمد تقي، هداية المسترشدين، إيران.

٢٠٨ - الحكيم، حقائق الأصول، إيران.

٢٠٩ - تقريرات الشربيني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٠ - الونشريسي، المعيار المعرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢١١ - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، الكتب العلمية، بيروت.

٢١٢ - الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، الكتب العلمية، بيروت.

٢١٣ - الجويني، الغياثي، الكتب العلمية، بيروت.

٢١٤ - المجلسي، البحار، مؤسسة الوفاء، بيروت.

٢١٥ - مطهري، ختم النبوة.

٢١٦ - ابن عابدين، الرسائل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢١٧ - الخراج لأبي يوسف، دار الحداثة، بيروت.

٢١٨ - يحيى بن آدم، الخراج، دار الحداثة، بيروت.

٢١٩ - القاسم بن سلام، الأموال، الحداثة، بيروت.

٢٢٠ - ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، الكتب العلمية، بيروت.

٢٢١ - ابن المقفع، رسالة الصحابة، الكتب العلمية، بيروت.
٢٢٢ - ابن نجيم، الأشباه والنظائر، المكتبة العصرية، بيروت.
٢٢٣ - القرافي، الإحكام، سوريا، حلب.
٢٢٤ - الرهاوي، شرح المنارة، الكتب العلمية.
٢٢٥ - أبو عجيلة، العرف، ليبيا.
٢٢٦ - الخياط، نظرية العرف، مصر.
٢٢٧ - الإمام الخميني، البيع، إيران.
٢٢٨ - ابن رجب، القواعد، الكتب العلمية.
٢٢٩ - الصافي، لطف الله، مجموعة الرسائل، إيران.
٢٣٠ - القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، دار الباز، مكة المكرمة.
٢٣١ - ابن خزيمة، الناسخ والمنسوخ.
٢٣٢ - مدكور، محمد سلام، الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، مصر.
٢٣٣ - مدكور، محمد سلام، الحكم الشرعي عند الأصوليين، مصر.
٢٣٤ - الفاضل التوني، الوافية، إيران.
٢٣٥ - ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ.
٢٣٦ - ابن هلال، الإيجاز في الناسخ والمنسوخ،
٢٣٧ - ابن حزم، معرفة الناسخ والمنسوخ.
٢٣٨ - الجوزي، عبد الرحمن، نواسخ القرآن، الكتب العلمية.
٢٣٩ - النحاس، أبو جعفر، الناسخ والمنسوخ.
٢٤٠ - الجصاص، أحكام القرآن، الكتب العلمية.
٢٤١ - البغدادي، عبد القاهر، الناسخ والمنسوخ، مكة المكرمة.
٢٤٢ - الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت.
٢٤٣ - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، الأعلمي.

٢٤٤ - زيد، مصطفى، النسخ في الشريعة الإسلامية، مصر.
٢٤٥ - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الكتب العلمية، بيروت.
٢٤٦ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت.
٢٤٧ - شمس الدين، محمد مهدي، جهاد الأمة، المؤسسة الدولية، بيروت.
٢٤٨ - السيد الخوئي، البيان في تفسير القرآن، الأعلمي، بيروت.
٢٤٩ - معرفة، هادي، التمهيد في علوم القرآن، إيران.
٢٥٠ - السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن.
٢٥١ - الهندي، كنز العمال، المكتبة العلمية.
٢٥٢ - موسوعة الجوامع الفقهية(الفقه الإمامي)، إيران.
٢٥٣ - الشعراني، الميزان، الكتب العلمية.
٢٥٤ - الكركي، الرسائل، إيران.
٢٥٥ - مسند أحمد، دار الفكر، بيروت.
٢٥٦ - تفسير المنار لرشيد رضا؛ دار الفكر، بيروت.
٢٥٧ - كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٢٥٨ - الهرري، ذم الكلام، دار الفكر اللبناني.
٢٥٩ - الزرو، خليل، الحياة العلمية في الشام، دار الآفاق الجديدة.
٢٦٠ - أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مؤسسة الأعلمي.
٢٦١ - عبد الخالق، عبد الغني، حجية السنة، دار السعداوي.
٢٦٢ - البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، الكتب العلمية.
٢٦٣ - السباعي، السنة في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي.
٢٦٤ - الذهبي، تذكرة الحفاظ، الكتب العلمية.
٢٦٥ - تاريخ ابن كثير، الكتب العلمية.
٢٦٦ - السيوطي، تدريب الراوي، الكتب العلمية.

٢٦٧ - مقدمة صحيح الدارمي، الكتب العلمية.

٢٦٨ - طبقات ابن سعد، دار الفكر، بيروت.

٢٦٩ - ابن كثير، البداية والنهاية، المكتبة العصرية.

٢٧٠ - تفسير ابن القيم، الكتب العلمية.

٢٧١ - الصالح، صبحي، علم الحديث ومصطلحاته، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٧٢ - الخطيب البغدادي، تقييد العلم، دار إحياء السنة النبوية.

٢٧٣ - ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، الكتب العلمية.

٢٧٤ - جمال الدين، مصطفى، القياس حقيقته وحجيته، دار الهادي، بيروت.

٢٧٥ - أحمد، قاسم، العودة إلى القرآن، مدبولي الصغير، مصر.

٢٧٦ - ابن الأثير، أسد الغابة، الكتب العلمية.

٢٧٧ - المطيري، حاكم عبيسان، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، مجلس النشر العالمي، جامعة الكويت.

٢٧٨ - الكناني، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة، الكتب العلمية.

٢٧٩ - الغزالي، إحياء علوم الدين، الكتب العلمية.

٢٨٠ - الرازي، الجرح والتعديل، الكتب العلمية.

٢٨١ - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، الكتب العلمية.

٢٨٢ - الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، طبع جامعة أنقرة، تركيا.

٢٨٣ - الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، الأضواء، بيروت.

٢٨٤ - الروض النضير، شرح مجموع الفقه الكبير، اليمن.

٢٨٥ - أبو زهرة، الإمام زيد، مصر.

٢٨٦ - عبد القادر، علي حسن، نظرة عامة في الفقه الإسلامي.

٢٨٧ - سالم الحاج، ساسي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي.

٢٨٨ - الدهلوي، حجة الله البالغة، الكتب العلمية.
٢٨٩ - ابن خلدون، المقدمة، الكتب العلمية.
٢٩٠ - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، الكتب العلمية.
٢٩١ - عبد القادر، محمد العروسي، أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام، دار المجتمع، جدة.
٢٩٢ - الطوسي، اختيار معرفة الرجال، طهران.
٢٩٣ - الخوئي، معجم رجال الحديث، إيران.
٢٩٤ - القهبائي، مجمع الرجال، إيران.
٢٩٥ - رجال ابن الغضائري، إيران.
٢٩٦ - الأنصاري، مطارح الأنظار، إيران.
٢٩٧ - الأشقر، عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، مكتبة الفلاح.
٢٩٨ - الغزالي، القسطاس المستقيم، رسائل الغزالي، الكتب العلمية.
٢٩٩ - أبو زهرة، أبو حنيفة، مصر.
٣٠٠ - البهبهاني، الفوائد الرجالية، إيران.
٣٠١ - التستري، قاموس الرجال، إيران.
٣٠٢ - الطهراني، مصفى المقال في علم الرجال، إيران.
٣٠٣ - الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت.
٣٠٤ - ابن طاووس، حل الإشكال في معرفة الرجال، إيران.
٣٠٥ - سبحاني، جعفر، كليات في الرجال، إيران.
٣٠٦ - المامقاني، مقباس الهداية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
٣٠٧ - أمين، أحمد، فجر الإسلام، مصر.
٣٠٨ - ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، المكتبة العصرية.
٣٠٩ - العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، منشورات كلية الدعوة.

٣١٠ - العشماوي، أصول الشريعة، مدبولي الصغير.

٣١١ - عاشور، مجدي، الثابت والمتغير في فكر الشاطبي، الإمارات العربية.

٣١٢ - بوركاب، محمد أحمد، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، الإمارات العربية.

٣١٣ - السيستاني، قاعدة لا ضرر، دار المؤرخ العربي، بيروت.

٣١٤ - عثمان، محمود حامد، قاعدة سد الذرائع، دار الحديث، القاهرة.

٣١٥ - المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، دار التعارف.

٣١٦ - عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٣١٧ - القحطاني، مسفر، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، دار ابن حزم، بيروت.

٣١٨ - دائرة المعارف الإسلامية (للمستشرقين) دار المعرفة، بيروت.

٣١٩ - القاسمي، قواعد التحديث، الكتب العلمية.

٣٢٠ - الغريفي، محيي الدين، قواعد الحديث، دار الأضواء.

٣٢١ - زيدان، محمود، الاستقراء والمنهج العلمي، دار النهضة، بيروت.

٣٢٢ - الحاج حسن، حسين، نقد الحديث، مؤسسة الوفاء.

٣٢٣ - بحر العلوم، محمد، الاجتهاد، دار الزهراء، بيروت.

٣٢٤ - سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، دار الجديد، بيروت.

٣٢٥ - محمد إسماعيل، شعبان، نظرية النسخ في الشرائع السماوية، القاهرة.

٣٢٦ - الرازي، المناظرات، مؤسسة عز الدين، بيروت.

٣٢٧ - أحمد النعيم، عبد الله، نحو تطوير التشريع الإسلامي، سينا للنشر، مصر.

٣٢٨ - محمد طه، محمود، الرسالة الثانية من الإسلام، السودان.

٣٢٩ - الغروي، محمد جواد، مصادر المعرفة الدينية (خبر الواحد نموذجاً) دار الهادي، بيروت.

٣٣٠ - ابن تيمية، ابن القيم، القياس في الشرع الإسلامي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٣٣١ - فضل الله، مهدي، العقل والشريعة، دار الطليعة، بيروت.

٣٣٢ - كوكسال، إسماعيل، تغير الأحكام، مؤسسة الرسالة.

٣٣٣ - عبد الرزاق وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي، دار لبنان، بيروت.

٣٣٤ - الجلالي، محمد رضا، تدوين السنة الشريفة، إيران.

٣٣٥ - الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت.

٣٣٦ - العلواني، طه، مقاصد الشريعة، كتاب مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

٣٣٧ - عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، لبنان.



الدوريات

١ - مجلة قضايا إسلامية، عدد ٨، ٩، ١٠.

٢ - مجلة التوحيد، عدد ٥٦.

٣ - مجلة المنهاج، عدد ٢٧، ٣، ٢٨.

٤ - حوليات كلية الآداب، قسم الفلسفة جامعة الكويت، الحولية الثامنة ١٩٨٧، الرسالة الرابعة والأربعون.

٥ - مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع.

٦ - مجلة فقه أهل البيت، عدد ٢٩.

٧ - مجلة رسالة الإسلام، مجلد ٣.

٨ - البيان التاريخي للإمام الخميني (رحمه الله) تاريخ ٢٢/ شباط/ ١٩٨٩م.

٩ - مجلة المنطلق، عدد ١١١، ١١٧.

١٠ - مجلة رسالة الإسلام، مجلد ٣.

١١ - مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٧.

١٢ - مجلة الحياة الطيبة، عدد ٦، ٧، ١٣.

١٣ - مجلة الاجتهاد، عدد ٨، سنة ٢.

١٤ - مجلة الحقوق عدد ١٩، السنة ٢، مجلس النشر، الكويت.



الفهرس

الموضوع الصفحة

الجزء الأول

الجزء الثاني

الجزء الثالث